

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

CALL No.

891.05/A.M.

ACC. No.

31469

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.

1000

1000

1000









# ASIA MAJOR

EDITORES

BRUNO SCHINDLER

ET

FRIEDRICH WELLER

*VOLUMEN SECUNDUM*

891.05

A.M.



LIPSIAE

IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR

MCMXXV

CENTRAL ZOOLOGICAL  
LIBRARY NEW DELHI.

Acc. No. 31469.....

Date. ....24.5.57.....

Call No.....891.05/A.M.....

## GESERICA

### UNTERSUCHUNG DER SPRACHLICHEN EIGENTÜMLICHKEITEN DER MONGOLISCHEN VERSION DES GESSERKCHAN

Von N. POPPE.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit, einer Darstellung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der Pekingschen Ausgabe des Gesserkchan, welche im Jahre 1836 in Petersburg vom Akademiker I. J. Schmidt veröffentlicht wurde, ist: 1. die Beschreibung der sprachlichen Eigentümlichkeiten eines der bekanntesten Denkmäler der mongolischen Literatur zu liefern und 2. im Zusammenhange damit einige Eigentümlichkeiten der klassischen mongolischen Sprache und der Schriftsprache der vorklassischen Periode hervorzuheben.

Wie bekannt, kann man die Geschichte der mongolischen Schriftsprache in mehrere Perioden einteilen<sup>1</sup>. Wenn man von der mongolischen Schriftsprache spricht, versteht man unter ihr immer nur die Schriftsprache einer bestimmten Periode. Gewöhnlich ist es die klassische mongolische Sprache, und daher sind die meisten Grammatiken und Forschungen der mongolischen Schriftsprache der klassischen Periode gewidmet. Die klassische Sprache ist aber nicht das letzte Stadium der Entwicklungsgeschichte der mongolischen Sprache: sie hat sich nämlich in eine Reihe provinzieller Literaturdialekte entwickelt, in welchen immer die sprachlichen Eigentümlichkeiten der betreffenden Gebiete der Mongolei vorherrschen<sup>2</sup>. Daher ist es nötig, diese Literaturdialekte von der klassischen Schriftsprache zu trennen, was jedoch nicht immer getan wird. Sehr oft werden der klassischen Sprache oder überhaupt der mongolischen Schriftsprache solche Formen zugeschrieben, welche in Wirklichkeit der Schriftsprache völlig fremd sind und gerade für die Literaturdialekte charakteristisch sind. Dies kommt natürlich daher, daß die Schriftsprache

1 B. J. Vladimircov, *Mongolokij sbornik razskazov iz Pañcatantra*. Petrograd, 1921, S. 41f. (Weiter sub *Pañcatantra*).

2 Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 511.

bisher noch wenig erforscht ist, andererseits sind auch viele Dialekte noch wenig bekannt.

Die lebenden mongolischen Mundarten haben untereinander viel gemeinsam und unterscheiden sich verhältnismäßig wenig voneinander. Nur wenige Merkmale können daher charakteristisch für die eine oder andere Mundart sein. Dies erschwert das Bestimmen der Literaturdialekte einzelner Gebiete, in welche die gemeinmongolische Schriftsprache zerfallen ist. Dennoch, trotz der Schwierigkeiten, die einem die Ungenauigkeit des mongolischen Alphabets in den Weg legt, ist dieses in den meisten Fällen möglich.

In der vorliegenden Arbeit wird ein Versuch gemacht, die Elemente der Umgangssprache, die im Gesserkhan in großer Zahl auftreten, von denen der Schriftsprache loszutrennen. Eine besondere Aufmerksamkeit wird hier den Eigentümlichkeiten der klassischen Sprache und der vorklassischen Schriftsprache zugewandt, und schließlich wird die Abhängigkeit einiger oiratischer Handschriften des Gesserkhan von der mongolischen Version festgestellt werden. Auf Grund der sprachlichen Eigentümlichkeiten wird auch ein Versuch gemacht werden, zu beweisen, daß die mongolische Version in der Sudmongolei entstanden ist.

Die Heldensage von Gesserkhan gehört zu den merkwürdigsten Denkmälern nicht nur der mongolischen Literatur, sondern auch der Weltliteratur. In der letzten Zeit ist unsere Kenntnis dieser Heldensage viel vollständiger geworden: außer den vom Akad. Schmidt veröffentlichten Kapiteln I—VII besitzen wir noch die Kapitel VIII—X und XII—XV, von welchen einige in mehreren Abschriften vorhanden sind<sup>1</sup>. Die Nichtmongolisten kennen die ersten sieben Kapitel der Gesseriade nach Schmidts Übersetzung, die wohl nicht überall richtig und genau ist. Die tibetischen Versionen bleiben dafür für die Nichtfachmänner unzugänglich. Hier ist zu bemerken, daß die große Anzahl der tibetischen Eigennamen im Gesserkhan und die Ähnlichkeit vieler Episoden der mongolischen Gesseriade mit einzelnen Kapiteln der tibetischen Versionen die Annahme, daß die Gesseriade tibetischen Ursprungs sein könnte, sehr wahrscheinlich machen. Wir besitzen nämlich zwei große Prachtbände des Gesserkhan in tibetischer Sprache, die dem Asiatischen Museum der Akademie der Wissenschaften in Lenin-

<sup>1</sup> Kurze Inhaltsangabe vom Verf., *O nikelotorych norych glavach Geser Chana*, erscheint in der *Festschrift S. von Oldenburg* im Verlage des Orientalischen Instituts in Leningrad.

grad gehören. In den tibetischen Versionen finden wir viele Episoden, die wir auch in der mongolischen Gesseriade wiederfinden, es gibt aber auch solche, die der mongolischen Version fremd sind. Die Eigennamen sind oft auch dieselben, so z. B. wird die Mutter Gesserkhans in dem tibetischen Gesserkhan *Gog-za-lha-mo* genannt (im mongolischen Gesserkhan heißt sie *Kegše*, in den oiratischen Versionen *Kakša*) usw. Es ist daher möglich, daß der mongolische Gesserkhan eine Übersetzung aus dem Tibetischen ist. Wenn wir die betreffende tibetische Version einmal haben werden und alle Episoden der beiden Gesserkhane werden für identisch erklären können, wird dies außer Zweifel sein.

Die Gessersagen sind in ganz Zentralasien und weit über seine Grenzen hinaus verbreitet. Man hat sie an den nördlichen Abhängen Tibets, am Baikalsee und von der Mandschurei bis zum Altaigebirge gefunden. Viele von diesen Sagen sind von C. Žamcarano aufgeschrieben und gerettet worden.

Über die Gessersagen existiert eine Reihe von Theorien. Während einige alte Forscher, wie Schmidt, in der Gesseriade eine „Heldensage der Mongolen“ sahen, und B. Bergmann vor ihm den Gesserkhan eine „Religionsschrift“ nannte<sup>1</sup>, glaubten andere, wie Francke, Frühlings- und Wintermythen der Tibeter im Gesserkhan finden zu können. Francke meinte, daß diese „Frühlings- und Wintermythen der Kesarsage“ uns „die vorbuddhistische Religion Tibets und Ladakhs“ darstellen<sup>2</sup>, welche Theorie von B. Laufer abgelehnt wird<sup>3</sup>. Der nicht-buddhistische Ursprung des Gesserkhan wurde auch von Grünwedel bestritten, welcher glaubt, daß der geringschätzende Ton, mit dem von den buddhistischen Mönchen in diesem Werk berichtet wird, noch kein Beweis für die antibuddhistischen Tendenzen des Werkes sein kann<sup>4</sup>. Hier muß man bemerken, daß die Sagen und Bücher über Gesserkhan in Tibet tatsächlich von der Sekte der Gelbmützen verfolgt werden, was dem Verfasser der vorliegenden Arbeit ein junger Tibeter bestätigen konnte. Bei den Vertretern anderer Sekten erfreut sich aber dieses Werk einer großen Popularität. Daraus ersieht man, daß der Gesserkhan, wenn auch kein anti-

1 Benjamin Bergmanns *Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 u. 1803*. III. Bd. Riga, 1804, S. 233.

2 *MSFOu* XV.

3 *WZKM* XV, S. 87f.

4 *Globus* LXXVIII, 1900, S. 98.

buddhistisches Werk, jedenfalls ein antilamaistisches Werk ist, und daher von der mächtigsten Sekte Tibets verschmäht wird.

Einzelne Episoden der Gessersagen sind vielfach mit Sagen anderer Völker zusammengestellt worden. Die mannigfaltigsten Zusammenstellungen finden wir in den Werken Potanins. Dieser glaubte, daß der Gesserkhan eine künstliche Sage sei<sup>1</sup>, was sich aber nicht leicht beweisen läßt, da sich einzelne Episoden der Gessersage bei den Mongolen, Tibetern und sogar bei den Türkstämmen verfolgen lassen. Daher könnte man eher annehmen, daß alle diese Sagen — Fragmente eines und desselben Volksepos sind. Ferner glaubte Potanin, daß die Tibeter und die Mongolen den Gesserkhan von den Türkstämmen erhalten hätten, mit anderen Worten, daß die Gessersage türkischen Ursprungs wäre<sup>2</sup>. Diese Theorie stützt sich aber nur auf einen von Potanin mißverstandenen Eigennamen. Was das Verhältnis des Gesserkhan zu dem chinesischen Roman *San-kuo-chih* betrifft, so glaubte Potanin, daß die beiden Werke einander sehr wenig ähnlich sind<sup>3</sup>. Es sei hier nur bemerkt, daß der Gesser von den Chinesen für den Schutzgeist der Mandschudynastie von China gehalten wurde und, daß der Gesserkhan gerade zu K'ang-hsi's Zeiten, im Zeitalter des höchsten Aufblühens der Macht der Mandschudynastie herausgegeben wurde. Was die Zusammenstellungen Potanins der Gessersage mit den Sagen anderer Völker betrifft, so sind diese allzu kühn und fußen gewöhnlich auf der Ähnlichkeit nur einzelner Episoden. Wir dürfen nicht vergessen, daß nur diejenigen Zusammenstellungen überzeugend sein können, welche uns die Identität des Kernes zweier oder mehrerer Sagen und aller ihrer Einzelheiten beweisen können. Einzelne, hier und dort herausgegriffene Episoden können nicht als sagenvergleichendes Material dienen<sup>4</sup>.

Ob Gesser ursprünglich eine Gottheit war, ist schwer zu entscheiden. Sowohl in der tibetischen, als auch in der mongolischen Version wird er als Sohn des Indra dargestellt<sup>5</sup>. Es fehlen uns auch die Beweise, daß Gesser und Kuan-ti, die Kriegsgottheit der Mandschudynastie von China, wirklich identisch sind, wir dürfen aber nicht aus dem Auge verlieren, daß es in China Gessertempel gab. Solch

1 *Vestnik Evropy*. Bd. 145. Abt. 5, S. 124

2 *op. cit.*, p. 124—125.

3 *op. cit.*, p. 123.

4 Vgl. K. Krohn, *Kalevalakysymyksiä*. *JSFou* XXXV, S. 100.

5 *WZKM* XV, S. 81.

ein Tempel, in welchem ein Bildnis des Gesserkhan stand, ist z. B. von Pallas beschrieben worden<sup>1</sup>. Diese Tempelbeschreibung ist zugleich die erste Nachricht über Gesserkhan in der Wissenschaft. Jedenfalls ist es möglich, daß Gesserkhan und die Kriegsgottheit der Mandschudynastie später identifiziert worden sind, was aber noch nicht bedeutet, daß Gesser ursprünglich eine Gottheit war.

Eine andere Meinung über Gesser ist von Grünwedel ausgesprochen worden. Indem Grünwedel die Annahme Franckes anführt, daß Kesar ein Titel sein könnte, spricht er die Vermutung aus, daß Kesar-Gesser eine Entstellung des Titels Caesar, Καῖσαρ, d. h. Καῖσαρ von Rum sein könnte<sup>2</sup>. Diese Vermutung finden wir auch bei Shaw<sup>3</sup>. Dies ist natürlich nicht unwahrscheinlich, bleibt jedoch unbewiesen. Wir wollen nur noch hinzufügen, daß unabhängig von den beiden Forschern Potanin mehrere Episoden aus der Gessersage mit verschiedenen Teilen der Alexandersagen zusammengestellt hat<sup>4</sup>. Daher könnte es am Ende möglich sein, daß wir in der Ähnlichkeit des Namen Gesser-Kesar und des Titels Καῖσαρ Spuren eines Einflusses seitens der Alexanderromane finden könnten, da der Ruhm Alexander des Großen von den Grenzen Indiens weit nach Tibet dringen konnte, und der Titel Καῖσαρ auf einen einheimischen Held übertragen sein konnte.

Es bleiben noch einige Eigentümlichkeiten der Gessersagen hervorzuheben.

Das erste Kapitel des mongolischen Gesserkhan schildert, wie bekannt, die Geburt und die Kindheit Gessers, der damals den Namen des Schlingels Dsuru trug. Die Späße des letzteren sind oft echte Narrenschwänke und erinnern stark an die Eulenspiegels. Darauf hat schon Potanin die Aufmerksamkeit gelenkt<sup>5</sup>. Wie dem auch sei, solch ein Übergang von Heldentaten zu Narrenschwänken ist uns auch aus anderen Sagenkreisen bekannt: denken wir nur an Morolf, den dämonischen Gegner Salomos<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Pallas, *Reisen durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches*, III, S. 118—119. Vgl. Pallas, *Samml. historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, I, S. 224. (Gebet zu Gesser).

<sup>2</sup> *Globus* LXXVIII, S. 98.

<sup>3</sup> R. Shaw, *Reise nach der hohen Twarei*. Übers. von Martin, Jena, 1872, S. 245.

<sup>4</sup> *Etnografičeskoje Obozrenije*. XXI, No. 2, S. 22—23, 33 f.

<sup>5</sup> *Etn. Obozr.* XXI, No. 2, S. 60.

<sup>6</sup> A. Vesselovsky. *Slavjanskija skazanija o Solomone i Kitovrase i zapadnyja legendy o Morolfe i Merline*. Petrograd, 1921, S. 279.



Somit hätten wir noch einen Weg für die zukünftigen Sagenvergleichen.

Die Fragen die man aufstellen könnte, sind, wie man sieht, zahlreich. Bei dem jetzigen Stand der Wissenschaft werden sie sich wohl schwerlich beantworten lassen.

Was nun die vorliegende Arbeit betrifft, so sei hier noch bemerkt, daß außer den mongolischen und oiratischen (kalmückischen) Handschriften des Gesserkhan noch einige andere, die für die Geschichte der mongolischen Sprache wichtig sind, herangezogen worden sind und vor allem die alte Handschrift *Arban goyar jokiyangγui* (AQ). Darüber bei Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 43—44, Anm. 2.

Die bedeutendsten oiratischen Handschriften des Gesserkhan sind Ms. des Asiat. Mus. der Akad. d. Wiss. V 2 und V 3 (darüber weiter).

Die Zahlen bei den Beispielen aus dem Gesserkhan bedeuten Seiten der Schmidtschen Ausgabe, Zahlen mit nachgestelltem „m“ od. „mal“, daß die Form so und so oft belegt ist.

Zur Transkription ist zu merken:

$j'$  immer =  $j$ ,  $j = d\check{s}$ ,  $\check{c} = t\check{s}$ ; im Oiratischen immer  $c$  (=  $ts$ ), nur vor  $i$  ein  $\check{c}$ .

Zum Schluß dieser kurzen Einleitung fühle ich mich verpflichtet, meinen Lehrern — den Professoren B. Vladimircov in Leningrad und Wl. Kotwicz in Lemberg meinen herzlichen Dank auszusprechen für die zahlreichen wichtigen Angaben, welche ich ihnen verdanke.

## I. Lautliche Eigentümlichkeiten.

§ 1. Der Verbindung: Vokal +  $\gamma$  (resp.  $g$ ) + Vokal der Schriftsprache entspricht in den lebenden mongolischen Mundarten ein langer Vokal, der sich nach Schwund des betreffenden Konsonanten durch Kontraktion der beiden Vokale gebildet hat. Der ursprüngliche intervokalische Konsonant war ein  $*\gamma$ ,  $*g$ ,  $*w$  oder  $*\eta$ , und dieser Schwund hat sich in vielen Fällen schon in einer vorschriftlichen Periode vollzogen. Später wurde der Hiatus, der sich auf solche Weise gebildet hatte, in der Schrift durch ein  $\gamma$  ( $g$ ) ausgefüllt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> G. J. Ramstedt. *Das Schriftmongolische und die Urgamundart* (JFSFOu XXI, 2) Helsingfors, 1902, § 19. (Weiter sub SU); *Mogholica* (JFSFOu XXIII, 4). Helsingfors, 1905, S. 53; *Zur Geschichte des labialen Spiranten im Mongolischen. Festschrift Vilhelm Thomsen.* Leipzig, 1912, S. 182.

Beispiele:

- \*γ: *qayan* „Fürst, Kaiser“ > khalkh. *χay* ds.  
*qoyosun* „leer“ > kalmück. *χōsū* ds. = türk. Baraba *qoyus* ds. =  
 tschuwassisch *χōvəl* „leer“.
- \*ω: \**hawa*-, Schriftsprache *niya*-, khalkh. *nā*- „ankleben“ = türk. \**yap*-  
 in *yapış*- „zusammenkleben“ (intr.).  
 \**towul*-, Schriftspr. *toγol*- „die gegenüberliegende Seite erreichen,  
 durchgehen, erzielen“ = türk. \**topul*- in Uig. *tobulmıš bodıstıv*  
 (= mong. *toγoluγsan burqan*). [Vgl. Radloff, *Suvarṇaprabhāsa*,  
 I–II, S. 42. Zeile 18.]
- \*η: \**noγasun*, ost-mong. *noηıpsu* „Daunen“, vgl. Mandschu *nunγarı*  
 „weiche Wolle“ ~ *noγosun*, khalkh. *nōsū* ds.  
*uγuča*, dörbet.-Astrakhan *ıtsv* „Steiß“ = türk. Osm. *omağa* <  
 \**oηača* „Schwanz“.

Der Schwund hat sich, wie gesagt, in den meisten Fällen eingestellt, jedoch nicht überall, und bald erscheint eine Form in einer Mundart mit Schwund des betreffenden Konsonanten, bald in einer anderen Mundart ohne Schwund, d. h. mit erhaltenem Konsonanten, vgl. z. B. schriftspr. *quruγun* „Finger“, khalkh. *χırıūv* ds. und kalmück. *χurgıy* ds. Wie G. J. Ramstedt richtig erkannt hat, hat hier ein Akzentwechsel stattgefunden<sup>1</sup>. Der Schwund der intervokalischen \*γ, \*η, \*ω hat nun zur Folge, daß die Mongolen jetzt jede Länge mit γ bezeichnen, sogar in Fällen, wo die Längen anderen Ursprungs sind (z. B. in Lehnwörtern). Auf diese Weise entstehen die „archaisierten“ Formen, von welchen Ramstedt spricht<sup>2</sup>.

In der klassischen mongolischen \*Schriftsprache findet man keine Formen, die einen Schwund der besprochenen intervokalischen Konsonanten aufweisen. In älteren mongolischen Handschriften (aus der vorklassischen Periode) kommen solche Formen vor, jedoch sehr selten, z. B. *uu*- „trinken“ (= *uγu*-) in AQ f. 33 r. (vgl. dazu kalmück. *ū*-).

Im Gesserkhan sind die Formen mit Vokalkontraktion sehr zahlreich.

*a* (= *ā* < \**aγa*, \**awa*).

*qaba* (= *χāba*), Schr. *qayaba* „er hat eingesperrt“ 101; *asilaḡi* (= *āši-ladzi*), Schr. *aγasilaḡu* „sich betragend“ 42; *qayaγar* (= *χajaγār*), Schr. *qayaγa-ber* „längs der Seite“ 96; *sanatai* (= *sanātai*), Schr. *sanaγatai*

<sup>1</sup> *Festschrift Vilhelm Thomsen*, S. 187. Vgl. *SL*, § 20.

<sup>2</sup> *SU*, § 2.

„Gedanken habend“ 133; *šataji* (= *šatadži*), Schr. *sitayažu* „angezündet habend“ 48; *tusar* (= *tusār*), Schr. *tusayar* „abgesondert“ 39, 40.

*a* (= *ā* < \**iγa*, \**iwa*).

*tašalažu* (= *tašaladžu*), Schr. *tasiyalažu* < \**tasiγalažu* „abzäunend“ 137.

*e* (= *ē* < \**ege*, \**eve*).

*inenem* (= *inēnem*), Schr. *ingenem* „du lachst“ 29.

*e* (= *ē*, Schr. *üge*).

*une* (= *inē*), Schr. *inüge* „jetzt“ 12 mal. Schriftspr. *inüge* kommt selten vor, beeinflusst durch die lebenden Mundarten. Im Khal-khassischen *unū*. Im Gesserkhan neben *unc* auch *ünö* (= *inö*) 7 mal; *nöge* (= *nögē*), Schr. *nöguge* „nächster“ 60; vgl. *nögödü*: *ögle* (= *öglē*), Schr. *öglüge* „Morgen“ 68.

*ü* (= *ō* od. *ö*, Schr. *ugc*).

*görösün* (= *görösiin*), Schr. *görügesün* „Antilope, Gemse“ 3 mal; *nögödü* (= *nögödiin*), Schr. *nöghgedü* „nächster“ 4 mal; *ünöki* (= *inöki*) „jetzig“. Letztere Form in der Schriftsprache unbelegt, selten kommt statt ihr die Form *enügeki* vor.

*uu, u* (= *ū*, Schr. *ayn*).

*muu* (= *mū*), Schr. *maγu* „schlecht“ 57 mal; *čima muu-du* „dir, dem Üblen“ 15; *čima muu-yi* (Acc.) 41; *muu-yi-yin ayasi* „das Betragen des Üblen“ 45; *muuqai*, Schr. *maγuqai* „übel“ 85; *ta muus-tu yaubi* „was ist euch, den Üblen?“ 165; *muu-yi ireküle-ni* „wenn der Üble kommt“ 97; *muu-yi* (Acc.) 99; *mun-ber* (Schr. *maγu-ber*) „schlecht, auf üble Art und Weise“ (Instr.) 103; *muu-γar* (Schr. *maγu-ber*) ds. 2 mal; *muu-la* (*mūlā*), Schr. *maγu-luγa* „mit dem Üblen“ 155; *muusayin* (= *mūsaiin*), Schr. *maγu sayin* „böse-gut“ dh. „minderwertig“ 181; *buu*, Schr. *baγu* „steige herab!“ 2 mal; *daqul* (= *daχāl*), Schr. *da-qaynl* „das Gefolge“ 35; *daqul-iyen* „sein Gefolge“ (Acc.) 38; *daqulin-i*, Schr. *daqayul inu* „sein Gefolge“ (Acc.) 38; *dnu*, Schr. *daγu* „schweig!“ bis; *biluu*, Schr. *bi-laγu* „Stab“ bis; *yuu*, Schr. *yaγu* „was“ 7 mal; *yuntai*, Schr. *yaγutai* „was für ein“ 6 mal; *birnu*, Schr. *bi-raγu* „Kalb“ 3 mal; *tobčulunri*, Schr. *tobčilaγuri* „den Kropf“ (Acc.) 109; *daqulju*, Schr. *daqayulju* „folgen lassend“ 114; *qarnul*, Schr. *qaraγnl* „Wache“ 113; *qarunlčün*, Schr. *qarayulčün* „Wächter“ 158; *alduntji*, Schr. *aldaγulju* „verfehlend“ 115; *dayilmulba*, Schr. *dayilaγulbasn* „wenn man Krieg führen läßt“; *simnnl*, Schr. *si-maγnl* „Fliege, Mücke“ 107; *quurba*, Schr. *qaγurba* „er hat betrogen“ 125; *qunrčü*, Schr. *qaγurčün* „betrügend“ 170; *γayiqulju*, Schr. *qayiqayulju* „Bewunderung hervor-rufend“ 25; *un* (= *u*), Schr. *ayn* „groß, breit“ bis.

*uu* (=  $\bar{u}$ , Schr. *uyu*).

*tomuu*, Schr. *tomuyu* „Schnupfen“ 34.

*üü* (=  $\bar{ü}$ , Schr. *egü*).

*kečüü*, Schr. *kečegü* „schwer, gefährlich“ 8 mal.

*ü, iü* (=  $\bar{u}$ , Schr. *igü*).

*turü* (= *türü*), Schr. *terigü* „Kopf“ 5 mal; *türüü* ds. 4 m.; *turüü-yi* (Acc.) 76; *türülen*, Schr. *terigülen* „befehligen“ 116; *türüleji*, Schr. *teriguleju* „behauptend, befehligend“ 176.

*o* (=  $\bar{o}$ , Schr. *oyo*).

*doγur* (= *doγur*), Schr. *doγoγur* „unten“ bis.

Im Gesserkhan finden sich viele Formen vom Verbum *yaki-* < *ya-yaki-* „was machen“:

*yakiya*, Schr. *yayakiya* (Voluntativus); *yakičam* (= *jäkitšam* Praes. impf.) 31; *yakiba*, Schr. *yayakiba* (Praeter. perf.) 18; *yakiju* (Conv. impf.) bis; *yakiyad* (Conv. perf.). Im Gesserkhan findet sich auch ein anderes Verbum „was machen“: vom Stamm *ya-* mit dem Suffix *-yi-* < *\*-gi-* — *yayi-*, vgl. *ya-γun* „was“ (dazu *e-gün*, *te-γun*, *e-yi-*, *te-yi-*, *e-yin* „so“, *te-yin* „so“)¹. Voluntativus *yeyiye bi* (man kann auch *yajiya* lesen, weiter erklärt, warum die Lesart *yeyiye* bevorzugt ist) „was soll ich tun?“ 3 mal; *yeyiye bi* ds. bis. Praes. impf. *yeyinem* „was macht er“ bis; *yeyim bi* bis. Praes. perf. *yeyile* „was hat er gemacht!“ 12 mal; *yeyileči* „was hast du gemacht“ 4 mal; *yeyileči* ds.; *yeyile bi* „was habe ich gemacht!“ 49. Praet. perf. *yeyibe* „was hat er gemacht!“ 4 mal; *yeyibe bi* „was habe ich gemacht!“ 5 mal. Conv. impf. *yeyiju* 114; *yeyju* bis; *yeyji* 8 mal; *yeyji* 4 mal.

Unter dem Einfluß des *i* der zweiten Silbe ist das Wort *yayi-* im Gesserkhan vordervokalisch geworden. Dies wird durch die Formen *yeyikü* (Nom. fut.) 174, *yeyigsen* (Nom. perf.) 25 mal, *yeyiged* (Conv. perf.) 4 mal u. a. bewiesen. Die kalmuckische Handschrift V 3, f. 9 v. hat auch *yeyilē*. Es ist zu bemerken, daß unter dem Einfluß eines folgenden *i* die Vokale der ersten Silbe im Mongolischen oft zu vorderen werden, vgl. schr. *arčiyur* „Tuch“, ost-mong. *ältšür*, Durb. Beisse *eltšür*, Urga *ältšür* ds. oder Schr. *morin* „Pferd“ und kalmuck. *mörn* ds., Schr. *qariyu* „Antwort“ und kalmuck. *χaīū* ds.

Das Verbum *γayu ge-* „was sagen“ ist im Gesserkhan zu *γüüge-* (= *jüüge-*) geworden:

¹ G. J. Ramstedt, *Zur Verbstammbildungslehre der mongolisch-türkischen Sprachen* (JFSFOu, XXVIII, 3), § 70. (Weiter sub *Verbstammbildungslehre*). Vgl. Ramstedt, *Über mongolische Pronomina* JFSFOu XXIII, 3, S. 15.

*yüügeji* Conv. impf. 3 mal; *yügeji* 12 mal; *yeügeji* 4 mal; *yüügedeg* Nom. usus 84. Schließlich dem Schrift. *yaγu bui* „was ist“ entspricht im Gesserkhan *yubi*.

Es sei noch bemerkt, daß die Länge der Vokale im Gesserkhan sehr inkonsequent bezeichnet wird. Vgl. *yan* „was“ 188; *yauma* „irgend was“ 165; *yantai* „was für ein“ bis; *yankinam* „was machst du“ 159; *yaubi* „was ist“, Schr. *yaγu bui* 42 mal; *yaubile*, Schr. *yaγu bölüge* „was war“ 6 mal; *qaurayad*, Schr. *qayurayad* „betrügend“ 122; *kečei*, Schr. *kečegü* (vgl. oben) u. a.

## § 2. Diphthonge.

Den *i*-Diphthongen der Schriftsprache entsprechen in vielen Fällen in den lebenden Mundarten lange Vokale. Dem schriftspr. *ayi* (*ai*) entspricht in der Urganumundart *ä<sup>1</sup>* (betont) und *ē* (unbetont)<sup>1</sup>, ost-mong. *ē*, auch *ā<sup>2</sup>*, burjatisch (Khoridialekt) betont *a<sub>1</sub>*, unbetont *ē*, *ā*, *i<sup>3</sup>*. In den Oiratmundarten ist *ayi* (*ai*) zu *ā* geworden überall, außer der Torghutischen Mundart von Astrakhan, wo *ayi* in der ersten Silbe sich zu *ā*, und *ai* in der letzten Silbe sich zu *ā* verschoben hat.

Dem schriftspr. *eyi* entspricht in der Urganumundart *i<sup>4</sup>*, im ost-mong. *i*, auch *ē<sup>5</sup>*, burjat. Khori in der ersten Silbe *i*, in den übrigen *ē*, *i<sup>6</sup>*.

Im Kalmückischen ist *ei* zu *ā* geworden; in der ersten Silbe *i<sup>7</sup>*.

Statt *eyi* steht im Gesserkhan oft *ii* (= *i*): *jigijü* < *jigeyijü* „ausstreckend“ 10; *kiliigsen* < *kileyigsen* „schielend“ 11.

Dem Pronomen *teyimü* „solcher“ entspricht im Gesserkhan eine Form mit *i*, ebenso dem Pronomen *eyimü* „solcher“. Vgl. *iye* (= *ijē* < *eyiye*) „so werde ich machen“ bis; *ile* (= *ilē* < *eyilüge*) „so hat er gemacht“ 20<sup>8</sup>; ferner *inggijü* (= *ingidžu* < *eyingejü*) „so sagend“ bis; *inggiji* Conv. impf. 9 mal; *inggideg* Nom. usus 37; *ingginčün-i* Conv. contemporale 117; *ingginem* Praes. impf. 56.

Dem schriftspr. *teyimü* „solcher“ entspricht im Gesserkhan neben *eyimü* auch *čiimi* (= *tšimi*) 7 mal; *čiime* 3 mal; *čiimü* 48. Vgl. noch

<sup>1</sup> *SU*, § 58.

<sup>2</sup> A. D. Rudnev, *Materialy po govoram vostočnoi Mongolii*. St. Petersburg, 1911, S. 193. (Weiter sub Rudnev, *Mat.*)

<sup>3</sup> A. D. Rudnev, *Chori-burjatskij govor*. Vyp. I. *Opyt izsljedenija*. Pëtrograd, 1913–1914, § 68. (Weiter sub Rudnev, *Chori-bur*)

<sup>4</sup> *SU*, § 58.

<sup>5</sup> Rudnev, *Mat.*, I c.

<sup>6</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 68.

<sup>7</sup> Wl. Kotwicz, *Opyt grammatiki kalmytskago razgovornago jazyka*. Petrograd, 1915, S. 13.

<sup>8</sup> In der Handschrift V3, f. 18r. *eyilei či*.

*inggiŋü* (= Schr. *teyingeŋü*) „so sagend“; *činggikü-dü* Loc. vom Nom. fut. 16 mal; *činggiküi-dü* ds. 20; *činggigsen* Nom. perf. 18 mal; *činggičem* Praes. impf. 101; *čingginem* ds. 122; *činggabe* Praet. perf. 119; *činggiŋü* Conv. impf. 6 mal; *činggiŋi* 3 mal; *činggiged* Conv. perf. 13 mal; *činggin* Conv. modale I 5 mal; *činggitele* Conv. terminale I 3 mal; *činggitelen-i* 2 mal; *činggiküle* Conv. successivum 130; *činggimečini* Conv. contemporaneum I 188. Hier ist das *i* überall kurz, wie im Kalmückischen *tegēD*.

Der Wechsel von *i* und *e* nach Hinterlingualen ist im Mongolischen häufig, besonders im Khalkha-Eljigen, im Baitischen und Dörbetischen von Kobdo<sup>1</sup>.

Sehr interessant ist hier auch der Wandel des *t* zu *č* unter dem Einfluß des *i* ( $\check{c} < *t' < t$ )<sup>2</sup>, was für die ostmongolischen Mundarten charakteristisch ist, vgl. *tšimə* „solcher“<sup>3</sup>. In der oiratischen Handschrift V3 findet sich auch die Form *činggeŋi* (f. 11r.), aber nur einmal.

Der Diphthong *üi* hat sich in der Urganundart zu *uj* (betont) und *ʷi* (unbetont) verschoben, Khotogojtu > *ū*, Čakhar. > *ü*<sup>4</sup>, ost-mong. *ū*, *ɿ*, *üi* (zusammengefallen mit *ui*)<sup>5</sup>, im Kalmückischen *ū*.

Im Gesserkhan finden wir die Form *tedü* (= Schr. *tedüi* „soviel“. Vgl. Urga *tʷuddʷi*, ost-mong. *tʷedwi*, burjat.-Khorit. *tudū*, dörbet. von Astrakhan und Kobdo *tedū* ds.).

*tedü* im Gesserkhan 29; *kedu* (= Schr. *kedüi*) „wieviel“ 6 mal; *kedüči* „wieviel es auch sei“ bis.

### § 3. Die unbetonten Vokale.

Die unbetonten Vokale (d. h. die Vokale der zweiten und der folgenden Silben) sind in den lebenden mongolischen Mundarten entweder geschwunden oder haben ihre spezifische Artikulation eingebüßt<sup>6</sup>. Kein Wunder daher, wenn in der Schriftsprache in der Bezeichnung der Vokale der nichtersten Silben eine große Unbeständigkeit herrscht. So z. B. werden in den jetzigen khalkhassischen und anderen Handschriften die Vokale der nichtersten Silben höchst inkonsequent bezeichnet<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 62.

<sup>2</sup> *SU*, § 5, § 8.

<sup>3</sup> Rudnev, *Mat.*, S. 177—178.

<sup>4</sup> *SU*, § 58.

<sup>5</sup> Rudnev, *Mat.*, S. 194.

<sup>6</sup> *SU*, § 39.

<sup>7</sup> Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 56.

Wir finden im Gesserkhan folgende Abweichungen von der traditionellen Orthographie: *üjügülkü* pro *üjegülkü* (Nom. fut.) „demonstration“ bis; *üjügülbe* pro *üjegülbe* „er hat gezeigt“ 46; *joboba* pro *jobaba* „ich litt“ 52; *qosloju* pro *qoslaju* „verbunden“ 41; *boljoju* pro *boljaju* 88; *boljoγad* pro *boljaγad* „gemacht“ 87; *joγoγloji* pro *joγoγlaju* „gekostet“ 144; *joγoqu* pro *joγaqu* „derjenige, der entgegenkommen wird, der einem begegnen wird“ 41; *solongγo* pro *solongγa* „Regenbogen“ 134; *yabudas-un* pro *yabudasun* ∼ *yabudal*<sup>1</sup> „Tat“ 17; *qormoyiγan* pro *qormai-ben* „seinen Schoß“ 66; *qormoyilaju* pro *qormayilaju* „in den Rockschoß legend“ 130; *soronča* pro *sorinča* „Magnet“ 4; *joqoji* pro *jokiju* „wie es sich geziemt“ 3.

#### § 4. Brechungen.

Wenn der Vokal der ersten Silbe *i* und der der folgenden Silbe ein anderer gewesen ist, so ist dieser Vokal in die erste Silbe gerungen<sup>2</sup>. Auf diese Weise ist aus *mingγan* „tausend“ khalkh. *m'angγv*, ost-mong. *maγ*, *maγa(n)* entstanden, im Kalmückischen dagegen *miγγγ* „tausend“; mong. *miγan* > khalkh. *maγγγ* „Fleisch“, kalm. *maγγ* ds.

Im Gesserkhan finden sich folgende Beispiele: *šüdüben* < *sidü-ben* „seine Zähne“ (Acc.) 10, vgl. khalkh. *šud*, dörbet. *šüdγ* ds.; *jołoya* < *jiluγa* „der Zaum“ 59; *šülü* < *silü* „Suppe“ 150; *šataži* (= *šatadži*), Schr. *sitayažu* „angezündet“ 48.

#### § 5. Regressive Assimilation<sup>3</sup>.

Wenn der Vokal der ersten Silbe ein kurzes *e* und der der folgenden Silbe ein *ü* gewesen, so ist in den lebenden mongolischen Mundarten das *e* zu einem labialisierten Vokal (also *ó*, *ò*, *ü* od. *u*) geworden. So z. B. mong. *ebül* > khalkh. *uwul*, burj.-Khor. *uwul*, dörbet. *öwü* „Winter“. In alten mongolischen Handschriften findet man *öbül* „Winter“ (Vgl. AQ f. 5 v.; *ödür* < *edür* „der Tag“ passim u. a.<sup>4</sup>).

Im Gesserkhan finden wir folgende Beispiele:

*öbesü-ji* „das Gras“ (Acc.) 84; *örgñjü* < *ergüju* „aufhebend“ 157; *örgügsen* Nom. perf. desselben 162.

<sup>1</sup> Über das Suffix *da-sun*: Ramstedt, *Verbstammbildungslehre*, § 57.

<sup>2</sup> *SU*, § 55.

<sup>3</sup> *SU*, § 57.

<sup>4</sup> Es ist aber möglich, daß die schriftspr. Form *ebül* eine künstliche ist und daß *öbül* die ursprünglichere ist.

Da im Mongolischen keine besonderen Buchstaben für *ö* und *ü* existieren, ist es schwer zu entscheiden, ob man hier *ö* oder *ü* zu lesen hat (*örgügßen* oder *ürgügßen*). Jedoch hat man sich hier an die oiratische Lesart zu halten, da der oiratische Vokalismus stets ausschlaggebend ist.

Es seien noch einige von der gewöhnlichen Orthographie abweichende Formen erwähnt:

*bzi* pro *beye* „selbst, Körper“ 3 mal; *beye ladali* pro *beyc-lüge adali* „sich selbst ähnlich“.

Das Wort *ogiu* wird überall *oγiu* geschrieben; (*ogiu* — Türkis). Sehr oft kommt das Wort *odo* (= *odō*) „jetzt“ vor; dazu vgl. khalkh. *oDDō*, ost-mong. *odō*, dörbet. von Astrakhan *odā*. In der Schriftsprache kommt dieses Wort als Entlehnung aus der Umgangssprache vor. Im Gesserkhan kommt *odo* 70 mal vor; vgl. noch *odoči* (= *odōtši*) S. 147.

Andere Formen: *keü* „Knabe, Sohn“ 7 mal; vgl. khalkh. *χū*, ost-mong. *χū*, bait. *kū*, torghut. *kū*, „Sohn“, vgl. *keükzu* „Kind, Mädchen“, vgl. mong. *keguser eme* < \**kewüser* od. \**köwü-ser eme* „kinderloses Weib“, wo *-ser* wahrscheinlich dasselbe Caritivsuffix ist, wie türk. *-siz* und tschuwass. *-sar*. Ferner *qaγur* (= *χāγūr*) „wohin“ (Prolativus) bis, vgl. kalm. *χāγūr* ds. zu *χā*, vgl. khalkh. *χanv* > schr. *qana* „wo“, Gesserkhan *qana*, dazu schr. *qamiya* < \**qaniya* „wo“ = türk. Uig. *qan*, Alt., Tar., Kir. *qan* Fragepronomen, selbständig ungebräuchlich nur in Formen *qanda*, *qandan*, also Stamm *qan* ∼ *qai* (vgl. *qaida*). Zu mong. *n* = türk. *y* vgl. mong. *qonin* „Schaf“ = türk. Orkh. *qoñ* ds., Kir. *qoi*, wo das *n* stark palatalisiert war und schwand.

## II. Morphologische Eigentümlichkeiten.

### § 6. Genitivus.

#### 1. Vokalisch auslautende Stämme.

In der Schriftsprache bilden vokalisch auslautende Stämme und auch solche, die auf einen *i*-Diphthong auslauten, den Genitiv auf *-yin*<sup>1</sup>. In den Grammatiken wird noch ein Suffix *-gin* erwähnt, dasselbe kommt aber nur in solchen Handschriften vor, die einen starken Einfluß der Umgangssprache verraten, und ist der klassischen Schriftsprache fremd<sup>2</sup>. In den ostmongolischen Mundarten lautet der Geni-

<sup>1</sup> Rudnev, *Lektsii po grammatike mongolskago pismennago jazyka, čitannyja v. 1913* — 1914 akad. godu. Vyp. I. S. Petersburg. 1905, S. 81. (Weiter sub *Vorlesungen*).

<sup>2</sup> Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 49.



tiv von denselben Stämmen auf *-nē* (*-nēl*), *-īn*, *-in* aus, wobei der Endvokal des Stammes schwindet; ferner auf *-gīn* und *-gīn*<sup>1</sup>; im Burjatischen finden wir hier *-in* (auch wenn der Stamm auf einen Konsonanten auslautet)<sup>2</sup>; im burj.-Khorī *-γā*, *-γīn*, *-in* od. *-n*<sup>3</sup>.

In der oiratischen Schriftsprache wird der Genitiv von vokalisches auslautenden Stämmen und von denjenigen Stämmen, die auf einen *i*-Diphthong auslauten, wie im Mongolischen gebildet; das Suffix ist hier *-yin*. Popov zufolge wird bei der Genitivbildung von vokalisches auslautenden Stämmen zwischen das Suffix *-yin* und den Endvokal des Stammes noch ein *-gi-* eingeschoben, welches, wie Popov sagt „des Wohlklangs halber eingeschoben wird“<sup>4</sup>. Dies muß man natürlich so verstehen, daß neben dem Suffix *-yin* noch ein Suffix *-giyin* existiert, und, wirklich, diejenigen Stämme, die auf einen langen Vokal auslauten, bilden im Oiratischen den Genitiv auf *-giyin*. Bobrovnikov erwähnt noch das Suffix *-nai* (*-noi*), *-nei* (*-nōi* — nach Vokalen), sagt aber, daß dieselben nur in der Umgangssprache vorkommen<sup>5</sup>. In der kalmückischen Umgangssprache bilden die Stämme, die auf *ā*, *ā* auslauten, den Genitiv auf *-n*, *-īn*; die Stämme auf *ō*, *ū*, (*ō*, *ū*), *ī* auf *-īn* (mit *γ*-Einsatz), manchesmal auch *-n*. Die Stämme, die auf einen kurzen Vokal auslauten, bilden den Genitiv auf *-īn*, in der Mundart der astrachanschen Torghuten *-ān*, *-ān*<sup>6</sup>.

## 2. Konsonantisch auslautende Stämme.

Genitivsuffixe: in der Schriftsprache nach *n* — *-n*, nach *l*, *m*, *ng* — *-un*, nach übrigen Konsonanten auch *-un*<sup>7</sup>. Statt *-un* kommt oft *-yin* vor (in der klassischen Schriftsprache nie). Rudnev nennt noch die Suffixe *-i*, *-ai* nach *n* und *-ayin* nach den übrigen Konsonanten. Jedoch kommen die letzteren nur in solchen Handschriften vor, welche von der Umgangssprache beeinflusst sind. Schon Bobrovnikov hat richtig erkannt, daß das Suffix *-i* nur in der Umgangssprache und im Kalmückischen vorkommt<sup>8</sup>.

In den ost-mongolischen Mundarten kommen folgende Suffixe vor:

1 Rudnev, *Mat.*, S. 211.

2 M. A. Castrén, *Versuch einer Burjatischen Sprachlehre*. St. Petersburg, 1857, S. 7.

3 Rudnev, *Chori-bur.*, § 113.

4 A. Popov, *Grammatika kalmytskago jazyka*. Kazan, 1847, S. 50—51.

5 A. Bobrovnikov, *Grammatika mongolsko-kalmytskago jazyka*. Kazan, 1849, S. 90.

6 Kotwicz, *op. cit.*, p. 68—69.

7 Rudnev, *Vorlesungen*, S. 81.

8 *op. cit.*, p. 89.

-*in* (-*en*, -*än*, -*on*, -*un*, -*in*, -*an*), seltener *i*<sup>1</sup>. Im burjat.-Khorī nach allen Konsonanten außer *η* und *n*: -*ā*, -*ē*, -*ī*, -*iη*<sup>2</sup>. In der oiratischen Schriftsprache bilden die auf ein *n* auslautenden Stämme den Genitiv auf -*i*; nach *b*, *s*, *d*, *l*, *m*, *q*, *r*, *ng* — -*iyin*<sup>3</sup>. In der kalmückischen Umgangssprache nach allen Konsonanten, außer *n* — -*in*, im Torghutischen -*in*, -*ān*, -*ān*; nach *n* — Suff. -*ā*, seltener -*ī*<sup>4</sup>.

Wenn wir nun alles, was oben gesagt ist, zusammenfassen, so erweist sich, daß in der klassischen Sprache die Genitivendungen -*u*, -*un*, -*yin* und in der korrumpierten Schriftsprache noch -*i*, -*ai* vorkommen. In den lebenden Mundarten haben wir folgende Suffixe:

- an* (ost-mong.) nach Konsonanten,
- ān* (torghut.) nach Vokalen,
- ā* (alle oiratische Mundarten) nach *n*, bisweilen nach *l*, *r*,
- ē* (burj.-Khorī) nach Konsonanten,
- en*, -*än* (ost-mong.) nach Konsonanten,
- ī* (alle oiratische Mundarten) nach *n* (selten, meistens bei persönl. Pronom.),
- i* (burj.-Khorī) nach Konsonanten, ost-mong. nach Konson.,
- in* (ost-mong.) nach Vokalen und Konsonanten,
- in* (ost-mong.) nach Vokalen und Konson.; oiratische Mundarten nach Konsonanten,
- iη* (burj.-Khorī) nach langen Vokalen,
- γā* (burj.-Khorī) nach langen Vokalen,
- γīη* (burj.-Khorī und oirat. Mundarten) nach langen Vokalen,
- gin* (ost-mong.) nach Vokalen,
- gin* (ost-mong.) nach Vokalen,
- n* (oirat. Mundarten) nach lang. Vokalen,
- nē* (-*neī*) ost-mong. nach Vokalen,
- on*, -*un* (ost-mong.) nach Konsonanten.

Alle diese Suffixe, deren Zahl sehr groß ist, lassen sich auf zwei Grundformen zurückführen:

1) Schriftl. -*yin* = mundartl. -*in*, *in*, -*iη*, -*γīη*, -*gin*, -*gin*, -*γīn*, (-*an*), -*ān*.

2) Schriftl. -*u* = mundartl. -*i* ∞ -*a* < -*ai*.

1 Rudnev, *Mat.*, S. 211.

2 Rudnev, *Chori-bur.*, § 113.

3 Popov, *op. cit.*, p. 50.

4 Kotwicz, *op. cit.*, p. 68—69.

3) Schriftl. *-un* = *-in*, *-in* usw. D. h. *-in*, *-in*, *-iη*, *-γiη*, *-gin*, *-gīn*, *-ān*, (*-an*) = Schr. *-yin*, *-un*; *-i*, *-ā*, *-ai* = Schr. *\*-i*, *-u*.

Was das schriftmongolische Suff. *-yin* betrifft, so ist hier *-y* ein Einschiebsel, welches zwischen dem Auslautsvokal des Stammes und dem Suffixanlaut nach den Regeln der Satzphonetik erscheint und somit erschließen wir die beiden Grundformen

1) *\*in* [(*y*)-*in*] ∼ *un*,

2) *\*i* ∼ *u*.

Der Wechsel von *i* und *u* deutet darauf, daß mit *u* hier der alte Laut *\*i* (hinteres *i*) bezeichnet wurde, daß wir, folglich hier das Suffix *\*-in* ∼ *\*-iñ*, *\*-i* ∼ *\*-i* haben, welches den türkischen Genitivsuffixen entspricht: Osmanli *-iη* ∼ *-iη* (*-uη* ∼ *-üη*), in den meisten übrigen Dialekten *-niη* ∼ *nīη*, wo das anlaut. *-n-* gar nicht zum Suffix gehört, weil die *-niη*-Genitive — Analogiebildungen zum Gen. des pers. Pron. *anīη* (*an-iη* > *a-nīη*) sind. Den *i*-Genitiv finden wir auch in der Mandschusprache.

Ganz ebenso, wie der Genitiv, verhält sich auch das mongolische Akkusativsuffix *-i* (nach Konsonanten) und *-yi* [*-y-i* < *\*-g-i*] (nach Vokalen) zum türk. Akkusativsuff.: Osmanli *-i* (*-i*) nach Konsonanten und *-yi* (*-yi*) nach Vokalen, in den meisten übrigen Dialekten *-ni* (*-ni*) [Analogiebildung zu *anī* usw.].

Was nun den Gesserkhan betrifft, so finden sich hier folgende Genitivsuffixe: *-u*, *-i*, *-ai*, *-nai*, *-yin*, *-i-yin*, *-yi-yin*, *-gi-yin*, *-gin*.

Das Suff. *-u* tritt in denselben Fällen wie in der Schriftsprache (also nach *n*) auf; Suff. *-i* in denselben Fällen, wie in der oiratischen Schriftsprache (also nach *n*); die Suffixe *-ai* und *-nai* kann man zusammenfassen, da das *n* in *-nai* nur eine Wiederholung des auslautenden *n* des Stammes ist, ganz, wie *-nu* (pro *-u*), welches einmal auftritt: *jiruken-nū* „des Herzens“ 88; das Suff. *-nai* kommt bei denselben Stämmen vor, wie *-ā* in den oiratischen Mundarten (s. oben). Das Suff. *-yin* ist das gewöhnliche, kommt, wie in allen nichtklassischen Werken, auch nach konsonantisch auslautenden Stämmen vor. Das Suffix *-i-yin* kommt im Gesserkhan in denselben Fällen vor, wie *-i-yin* in der oirat. Schriftsprache; das Suff. *-yi-yin* kommt nur einigemal vor (nach langen Vokalen, wie das oirat. *-gi-yin* und einmal nach *ng*). Die Aufzeichnungen *-i-yin* und *-yi-yin* können aber auch nur zu den orthographischen Eigentümlichkeiten gezählt werden, da *-yi-yin* und *-i-yin* das *-in* der Umgangssprache wiedergeben können, vgl. *bars-i-yin* 61 (= *barsin*) „des Tigers“ (Schr. *bars-un*); *dung-yi-*

*yin* 173 = *dunḡin* „der Muschel“ (Schr. *dunḡ-un*); *muu-yi-yin* = *mūyin* „des Bösen“ (Schr. *maḡu -yin*).

Suff. *-gi-yin* entspricht dem Suff. *-gin* (vgl. oirat. Schr. *-gi-yin* oirat. Mundarten *-ḡin*), da dieses Suffix nur nach langen Auslautsvokalen vorkommt. Was nun die Formen *tūmen jirḡalang-gi-yin* und *čotong-gi-yin* betrifft, so sind sie wie *jirḡalang-i-yin*, *čotong-i-yin* zu verstehen, da das eingeschobene *g* hier die Explosion des *ŋ* vor *i* bezeichnet.

Ferner im Gesserkhan:

1. nach langen Auslautsvokalen *-gin*: *maḡu-gin* = *maḡu-gīn* (*mūḡīn*), wie im Ost-mongolischen, Khalkh. od. = *-ḡin*, wie in den oiratischen Mundarten. In der Form *siruy-gin* „der Stange“ ist *-gin* eine orthographische Eigentümlichkeit (pro *siruy-yin* = *širugīn*).
2. In den Formen *keger-i-yin*, *oglugi-yin*, *šin-yin* hat sich der auslautende Vokal des Stammes mit dem Suffixvokal zusammengezogen (= *kegerin*, *oglugin*, *šinin*). Ähnliche Formen finden sich in khalkhassischen und süd-mongolischen Handschriften<sup>1</sup>.
3. Nach *n*: *-u*, im Gesserkhan von personl. Pronom. *bi* — *minu* 465 mal; von *či* — *činn* 174 mal, von den übrigen 223 mal.
4. Nach *n*: *-i* — *mini* 290 mal, *čini* 112 mal, von den übrigen 586 mal. Am häufigsten die Formen *qayan-u* 12 mal und *qayan-i* 33 m.; *qan-u* 2 m. und *qani* 96 m.; *kūmun-u* 12 m. u. *kūmun-i* 45 m.
5. Nach *n*: *-ai* und *-nai*.  
*yayunai* „wessen“ 151, 155; *ken-ci* „wessen“ 29 mal; *man-ai* „uns“ 30, *nigenei* „eines“ 110; *tan-ai* „euch“ 30, 128; *čbügen-nai* „des Greises“ bis; *qan-nai* „des Khan“ 7 m.; *qayan-naibis*: *ken-nei* „wessen“ 4 m.; *kūmin-nei* „des Menschen“ bis; *nigen-nei-m* „eines von ihnen“ 99.
6. Dem schriftsprachlichen *-yin* entspricht, wie gewöhnlich, *-yin*, außerdem *-i-yin* nach Konsonanten:  
*bayaturi-yin* „der Helden“ 27; *bars-i-yin* „des Tigers“ 61; *bokes-i-yin* „der Kraftmänner“ 36; *burqad-i-yin* „der Buddhas“ 11; *ger-i-yin* „des Hauses“ bis; *geser-i-yin* „des Gesser“ 17; *ḡool-i-yin* „des Flusses“ 3 mal; *ödür-i-yin* „des Tages“ 5 m.; *emes-i-yin* „der Frauen“ 33; *eres-i-yin* „der Männer“ 33; *qad-i-yin* „der Khane“ 99; *qayinuḡ-i-yin* „der Büffel“ 48; *keukedi-yin* „der Kinder“ 162; *qonuḡ-i-yin* „der Tage“ (*qonuḡ* — 24 Stunden) 3 m; *maḡus-i-yin*

<sup>1</sup> Vladimircov, *Pañcatantra*. S. 59.

- „des Mangus“ 3 m.; *mal-i-yin* „des Viehes“ 23; *mangγus-i-yin* 98; *nančong-i-yin* Nom. propr. 126; *seǵu-i-yin* „des Schwanzes“ 2 m.; *tangγud-i-yin* „des Tangu“ 46; *tuγul-i-yin* „des Kalbes“ 2 m.; *töbūd-i-yin* „des Tibets“ 5 m.; *ulus-i-yin* „des Volkes“ bis; *üker-i-yin* „des Stieres“ bis; *čotong-i-yin* Nom. propr. bis.
7. Suff. *-yi-yin* nach Konsonanten und langen Vokalen: *dungγ-yi-yin* „der Muschel“ 173; *mun-yi-yin* „des Argen“ 3 mal; *roγmo γoa-yi-yin* Nom. propr. bis.
8. Nach langen Vokalen auch *-gi-yin* (auch nach *ng*, wo *-g-* — Explosion des *ŋ*): *keriye-gi-yin* „der Krähe“ 140; *mayu-gi-yin* „des Argen“ bis; *roγmo γoa-gi-yin* 107; *tümen jirγalang-gi-yin* bis; *čotong-gi-yin* 5 m.
9. Besondere Genitivformen (s. oben): *ekci ni* „seiner Mutter“ bis; *ečigci ni* „ihres Vaters“ 105; *keger-i-yin* „der Wüste“ 32; *öglügi-yin* < *öglüge-yin* „des Morgens“ 28; *sini-yin* < *sine-yin* „des Neuen“ (die ersten fünfzehn Tage des Monats) 7; *jirüken-nü* 88; *qayan-ni* 71.

Somit finden sich in der Sprache des Gesserkhan folgende Genitivendungen:

- u nach *n*, vgl. *-nu*,
- i nach *n*, vgl. *-ni*. Einmal nach Vokalen: *ekci*, *ečigci* „der Mutter, des Vaters“,
- ai (*-nai*) nach *n*,
- yin, wie in der Schriftsprache,
- i-yin nach Konsonanten,
- yi-yin nach langen Vokalen, einmal nach *ng*,
- gi-yin idem,
- gin nach langen Vokalen, einmal nach *γ*,
- nu nach *n* }
- ni nach *n* } orthographische Eigentümlichkeit,
- nai s. *-ai*.

#### § 7. Dativus-Locativus.

Der Dativ-Lokativ hat im Schriftmongolischen folgende Endungen: *-dur* (*-dür*) nach Vokalen, *l*, *m*, *n*, *ng* und *-tur* (*-tür*) nach den übrigen Konsonanten<sup>1</sup>. Außerdem existieren die Suffixe: *-du* (*-dü*), *-tu* (*-tü*), *-da* (*-de*), *-ta* (*-te*), welche, wie Bobrovnikov richtig erkannt hat,

<sup>1</sup> Rudnev, *Vorlesungen*, S. 51.

aus der Umgangssprache entlehnt sind<sup>1</sup>. Schließlich gibt es im Schriftmongolischen ein Dativsuffix *-a*, welches für die altmongolische Schriftsprache charakteristisch ist; dasselbe kommt auch in amorphen Gebilden (in Adverbien) vor.

In den ost-mongolischen Mundarten haben wir stets *d* + Vokal<sup>2</sup>; im burjat-Khori *d* + Vokal<sup>3</sup>; in der oiratischen Schriftsprache *-tu*, *-du*, *-ta*, *-da* (*-tü*, *-dü*, *-te*, *-de*)<sup>4</sup>; in den oiratischen Mundarten *-dv*, *-d*, *-tv*, *-t<sup>5</sup>*.

Im Gesserkhan finden wir alle Dativ-Lokativsuffixe der Schriftsprache: *-dur*, *-du*, *-a*. Die Beispiele sind gering an Zahl: *-dur* kommt nur 129 mal vor. Bedeutung: Allativi, Temporalis, Locativi. Suffix *-a* kommt 72 mal vor (darunter *γaǰar-a* „ins Land“ 44 m.; *sumun-a* „mit dem Pfeil“ 8 m.; *uǰugur-e* „auf den Gipfel“ 7 m.).

Die Formen mit *-du* kommen in großer Anzahl vor (mehrere hundertmal).

Das Suffix *-da* bei Pronom.: *nada*, *čimada*.

#### § 8. Accusativus.

Die Akkusativendungen sind: in der Schriftsprache *-yi* nach Vokalen und *-i* nach Konsonanten. In der oiratischen Schriftsprache *-yi*, *-gi* nach Vokalen und *i*-Diphthongen; *-i* nach Konsonanten *-yigi* nach Vokalen, *i*-Diphthongen und Konsonanten, außer *u*<sup>6</sup>.

In den ost-mongolischen Mundarten *-i*, *-ɿ*, *-igi*, *-igi<sup>7</sup>*; im burjat-Khori *-iji* nach kurzen Vokalen, *-ji*, *-ǰi* nach langen Vokalen, *-i* nach Konsonanten<sup>8</sup>. In den oiratischen Mundarten nach langen Vokalen *-gi*, nach kurzen Vokalen und Konsonanten, außer *u*, *-igi*, seltener *-ig*; im Torghutischen *-ǰgi* ~ *-ǰgi*; die auf ein *u* auslautenden Stämme bilden im Oiratischen den Akkusativ vom „zweiten“ Stamm (ohne *u*, d. h. mit apokopiertem *u*) durch Anfügen eines *-gi* oder *-igi*. Auch wird im Oiratischen der Akkusativ auf solche Weise gebildet, daß das auslautende *u* des Stammes abgeworfen wird.

Das Schriftmongolische kennt keine Suffixe mit *-g-*, und wenn solche in den Grammatiken erwähnt werden, so ist dies ein Mißver-

<sup>1</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 96.

<sup>2</sup> Rudnev, *Mat.*, S. 213.

<sup>3</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, §. 114.

<sup>4</sup> Popov, *op. cit.*, p. 52.

<sup>5</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 69.

<sup>6</sup> Popov, *op. cit.*, p. 56.

<sup>7</sup> Rudnev, *Mat.*, S. 212.

<sup>8</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, §. 115.

ständnis, da die Lesart *-gi* (pro *-yi*) sich auf die Phonetik der lebenden Mundarten stützt. Daher, wenn man statt *-yi* — *-gi* lesen wollte, müßte man statt *maṣu* — *mū* lesen, um in dieser Hinsicht konsequent zu sein<sup>1</sup>.

Im Gesserkhan finden wir folgende Akkusativendungen:

1. *-i* nach Konsonanten und Vokalen, manchmal nach Vokalen mit folgendem *ni* < *inu* od. Genit. des persönl. Pron. *činu*;
2. *-yi* nach Vokalen (wie gewöhnlich) und manchmal nach Konsonanten;
3. *-yi-yi* pro *-yi* nach Vokalen;
4. *-yi-i* pro *-yi*, nur einmal;
5. *-i-yi* nach Vokalen und Konsonanten pro *-yi* (welches auch in der Schriftsprache nach Konsonanten vorkommt; nur in der klassischen Schriftsprache nie nach Konsonanten);
6. *-i-gi* pro *-yi* nach Vokalen und Konsonanten, oft mit *ni* < *inu*;
7. *-gi* pro *-yi* nach Vokalen und mehreremal nach *n*, *ng*, *g*.

Suffix *-i*:

*aṣṭai ni* „seine Mahren“ 3 m.; *biḡurḡei ni* „seinen Sattelbausch“ 146 bis; *gedesii ni* „seinen Bauch“ 103; *geḡigei ni* „ihre Zöpfe“ 124; *ebsii* „das Gras“ 183; *egidei ni* „seine Tür“ 147; *eker ni* „ihre Mütter“ 31, 188; *ečigei ni* „ihre Väter“ 31 bis; *qaṣalyai n* „seine Pforte“ 184; *qanai ni* „ihre Federn“ 109; *qudaryai* „den Schwanzriemen“ 145; *kōmūldurḡei* „den Brustriemen“ 145; *manai* „uns“ 76; *miqai* „das Fleisch“ bis; *namai* „mich“ 14 m.; *niḡei niči* „wenn auch einen von ihnen“ 64; *niḡei ni* 97; *nūkei ni* „seine Höhle“ 188; *sumui* „den Pfeil“ 102; *sūncsui* „die Seele“ 101; *ūgei ni* „seine Worte“ 168; *čimai* „dich“ 14 m.

Wie gesagt, dem Akkusativ auf *-i* folgt oft das Pronomen *ni* < *inu* oder der Genitiv des persönl. Pronom. der 1. oder 2. Person, was von Vladimircov als Eigentümlichkeit derjenigen Handschriften hervorgehoben wird, deren Sprache einen starken Einfluß der Umgangssprache verrät, z. B. *ami-i minu* „mein Leben“ < khalkh, *ami-mān*<sup>2</sup>.

Suffix *-yi*:

*saṣadaryi ni* „seinen Köcher“ 147; *tūmen-ḡurḡalang-yi* Nom. propr. 80; *čeriḡ-yi* „das Heer“ 133; *čotong-yi* 3 m.<sup>3</sup> Ferner nach Vokalen (wie gewöhnlich).

<sup>1</sup> Vgl. dazu Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 60. Anmerkung 2.

<sup>2</sup> *Pañcatantra*, S. 56.

<sup>3</sup> Vgl. Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 55.

Suffix *-yi-i*: *čimayi-i* „dich“ 51.

Suffix *-yi-yi*: *amay-yi* „den Mund“ 86; *čimayi-yi* „dich“ 80; *namayi-yi* „mich“ 79.

Suffix *-i-yi*:

*gedesüi-yi* „den Bauch“ 103; *geser-i-yi* 51; *erei-yi* „den Mann“ 3 m.; *ečigei-yi* „den Vater“ 31; *qosiγučin-z-yi* (sic!) „die Vorkämpfer“ 132; *mani-yi* „uns“ 3 m.; *namai-yi* „mich“ bis; *nükei-yi* „die Höhle“ 68; *sayid-i-yi* (!) „die Adligen“ 170; *suγulyai-yi* „den Eimer“ bis; *sumui-yi* „die Pfeile“ 85; *sünesüi-yi* „die Seele“ 82; *tani-yi* „euch“ 114; *törüi-yi* „das Reich“ 80; *čimai-yi* „dich“ 11 mal.

Suffix *-i-gi*:

*γuyai-gini* „seinen Schenkel“ 93; *sumui-gini* „seinen Pfeil“ 84; *sünesüi-gini* „ihre Seele“ 102; *γabudal-i-gini* „seine Tat“ 172; *čisui-gini* „sein Blut“ 103.

Es ist schon gesagt worden, daß das Suffix *-i-gi* zusammen mit *ni* vorkommt: *ödüi-gin-ni* „ihre Federn“ 51.

Suff. *-gi*:

*aduγugi* „Pferdeherde“ 120; *geü-gi* „die Stute“ 120; *köbčigini* „seine Bogensehne“ 137; *eke-gini* „ihre Mutter“ 40; *eki-gi* (*γiruken-ü eki-gi*) „die Aorte“ 99; *küigi* „den Nabelstrang“ 10; *küne γoa-gi* Nom. propr. 72; *maγu-gini* bis; *muu-gi* „den Üblen“ 122; *senglun-gi* Nom. propr. 149; *toγa-gini* „ihre Anzahl“ 135; *toγuru-gi* „den Kranich“ 4 m.; *toluγai-gini* „seinen Kopf“ bis; *uge-gi* „das Wort“ 78; *unige-gi* „die Kuh“ 139; *čai-gi* „den Thee“ 149; *čerig-gini* (!) „ihr Heer“ 137; *činaγči-gi* „den Koch“ 124; *čotong-gi* Nom. propr. 76.

Die angeführten Beispiele für den Akkusativ auf *-i* sind in der Hinsicht beachtenswert, weil die betreffenden Stämme überall auf einen kurzen Vokal auslauten. Diese Formen sind natürlich von der Umgangssprache beeinflußt worden. Die Akkusativformen auf *-yi* entsprechen im Gesserkhan den gewöhnlichen Akkusativformen der Schriftsprache; ungewöhnlich, vom Standpunkt der klassischen Schriftsprache gesehen, sind die Akkusativbildungen auf *-yi* von konsonantisch auslautenden Stämmen. Beiläufig sei hier bemerkt, daß der Akkusativcharakter *-yi*, wie der Genitivcharakter *-u*, eine Art Ideogramm ist, denn sie werden oft unabhängig vom Auslaut des Stammes gebraucht, um die Vorstellung des Akkusativs (resp. Genitivs) im Leser zu wecken<sup>1</sup>. Beachtenswert ist im Gesserkhan, daß die Akkusativ-

<sup>1</sup> Vgl. Vladimircov *Pañcutantra*, S. 55.



endung *-yi* unmittelbar an den Stamm gefügt erscheint (d. h. zusammen geschrieben). Die Form *čimayi-i* „dich“ gehört zu den orthographischen Eigentümlichkeiten: hier gibt das *-yi-i* einigermaßen das *z* wieder. Die Akkusativformen auf *-yi-yi* sind nicht zahlreich, und sie geben wahrscheinlich das *-iji* wieder, welches als Akkusativendung in einigen Mundarten vorkommt: vgl. *-iji* im burj.-Khorī oder *-i* in den ost-mongolischen Dialekten.

Wenn die zuletzt angeführten Formen doch noch als ungeschickte Wiedergabe der schriftsprachlichen Akkusativformen auf *-yi* angesehen werden können, so sind die Formen auf *-i-gi*, *-gi* zu den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Gesserkhan zu zählen, da der Akkusativ auf *-igi* für viele mongolische Mundarten charakteristisch ist: *-igi*, *-igi* im Ost-mongolischen, im Khalkhassischen, in den oiratischen Mundarten; *-gi* im Oiratischen; *-yi* im burj.-Khorī.

Formen auf *-i-gi* kommen auch in der oiratischen Version des Gesserkhan (Handschrift V<sub>2</sub>) vor: *töröi-gi*, *younai-gi*, *namai-gi* usw.

#### § 9. Ablativus-Elativus.

Das Ablativsuffix ist im Schriftmongolischen und Schriftoiratischen *-ečē*, außerdem im Oiratischen noch — *s* + *Vokal* mit vorhergehendem langen Vokal<sup>1</sup>.

In den lebenden Mundarten ist die Endung ein langer Vokal + *s* + Vokal, z. B. *-ās(v)*, *-ēs(ə)* usw., im Khorī-burjatischen *-hā*, *-hē*, *-hō* usw.<sup>2</sup> (< *-sā*, *-sē*, *-sō*), in den oiratischen Mundarten nur *-ās* (= *-āsv*), *-ās* (= *-āsə*)<sup>3</sup>.

Dieses Ablativsuffix ist aus der Verschmelzung des alten Dativsuffixes *-a* mit dem Primärsuffix *-ča* entstanden<sup>4</sup>. Der ursprüngliche Ablativ lautete nur *-ča*, wie er oft in alten Handschriften vorkommt, z. B. *morinča* „vom Pferde“, *aγulača* „vom Berg“, *qutuγča* „von der Heiligkeit“ usw. Dieses Suffix *-ča* findet sich auch im Türkischen in einer Reihe von Gerundiumbildungen<sup>5</sup> und am deutlichsten tritt es im Orkhontürkischen als Suffix des Kasus Quantitativus *-ča* auf, z. B. *ügüzče* „von der Größe des Flusses“ usw.<sup>6</sup> Das Primärsuffix *-ča* lebt

<sup>1</sup> Rudnev, *Vorlesungen*, S. 81. Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 92; Popov, *op. cit.*, p. 56.

<sup>2</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 116.

<sup>3</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 70.

<sup>4</sup> Vgl. Ramstedt, *Über mongolische Pronomina*, S. 11. Anm. 1.

<sup>5</sup> Ramstedt, *Über die Konjugation der Khalkha-Mongolischen*. Helsingfors, 1902 S. 116. (Weiter sub *KKM*.)

<sup>6</sup> W. Radloff, *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei*. Neue Folge. St.-Petersburg, 1897, S. 65.

in der mongolischen Endung des Kasus terminativus (-čaya, -čege) fort<sup>1</sup>. Hierher gehört auch die Ablativendung im Mandschu -či.

Im Gesserkhan finden sich die gewöhnlichen Formen auf -ečč, auch -a + ečč, -da + ečč (Dativus, Locativus + Abl. und auch -ča, z. B. čimača „von dir“ 37, 78; qoyinača „von hinten“ usw., welches auch vereinzelt im Schriftmongolischen vorkommt. Nichtschriftsprachliche Formen sind: ger-te-sen-i „aus seinem Hause“ (vgl. kalm. ger-tasū; nerese „als der Name“ (Casus comparativus) 116, vgl. kalm. nerās ds.

#### § 10. Instrumentalis.

In der mongolischen und oiratischen Schriftsprache wird der Instrumental mit Hilfe des Suffixes -ber (nach Vokalen) und -iyer (nach Konsonanten) gebildet. (Das *i* in -iyer ist ein Bindevokal, -yer und -ber gehen auf \*-wer zurück). In der neueren oiratischen Schriftsprache existiert noch das Suffix langer Vokal + *r*, nach langen Vokalen -γ + lang. Vokal + *r*. In allen lebenden Mundarten ist die Instrumentalendung ein langer Vokal + *r*, nach langen Vokalen -γ + lang. Vokal + *r* (in den oiratischen Mundarten ist der lange Vokal stets ein *ā* oder *ā̄*).

Im Gesserkhan finden sich die gewöhnlichen Suffixe -ber, -iyer und auch -Vr (langer Vokal + *r*), welches einem mundartlichen Einfluß zuzuschreiben ist.

Beispiele:

amidura (= amidūrā) „lebendig“ 23; γurbaγularan (Schr. γurbaγula-ber-iyen)<sup>2</sup> „zu dreien“ 11 m.; dergederen (Schr. dergede-ber-iyen) „neben sich“ 90; dörbeguleren (Schr. dörbegülč-ber-iyen) „zu vierten“ 3 m.; belküser ni (Schr. belkeγüsü-ber-inu) „durch seine Lenden“ 158; eliger ni „durch seine Leber“ bis; qayayar (Schr. qayaya-ber) „langs der Seite“ 96; qoyayularan (Schr. qoyayula-ber-iyen) „zu zweien“ 7 mal; muuγar (Schr. maγu-ber) „auf böse Art“ 110; niger (Schr. nige-ber) „erstens“ 154; sayiqar (Schr. sayiqan-iyer) „auf gute Art“ 15; suγaran (Schr. suγu-ber-iyen) „unter dem Arm“ 139; sükeren (Schr. süke-ber-iyen) „mit seinem Beil“ 101; toberen (Schr. tob-tyer-iyen) „in die Mitte zwischen ihnen“ 118; uyilaqar (Schr. uyilaqu-ber) „mit Weinen“ (wirst du nichts erwecken) 119<sup>3</sup>; ügeren (Schr. üge-ber-iyen) „seinen Worten gemäß“ 114; ünere (Schr. üneger ~ ünecer) „wahrhaftig“ 5 m.

<sup>1</sup> Vgl. § 13.

<sup>2</sup> In den oiratischen Mundarten -ārḡ < \*-ārān.

<sup>3</sup> Nicht mit dem Conv. prolocutivum verwechseln! Vgl. § 41.

*üneren* bis; *ünerü* (*ünērü*) = Schr. *üneger-ü* „wirklich“ 85. Adverbien, ursprünglich Instrumentalformen<sup>1</sup>, sind: *jöger* „ordentlich“ = Schr. *jöb-iyer* 3 m.; *jögeger* id. 41; *tusar* (= Sch. *tusaγar*) „gesondert“ 39, 40.

#### § 11. Comitativus-Sociativus.

Das Suffix Comitativi-Sociativi ist im Schriftmongolischen *-luγa* (*-lüge*), obgleich Rudnev noch *-la* (*-le*), *-lai* (*-lei*), (*-lar?*), *-tai* (*-te*) nennt<sup>2</sup>. Letztere kommen jedoch nur in der Umgangssprache vor<sup>3</sup>. In der oiratischen Schriftsprache ist das Comitativsuffix auch *-luγa* (*-lüge*) [in der Umgangssprache *-lā*], und außerdem noch *-tai* (*-te*)<sup>4</sup>.

In den lebenden Mundarten haben wir folgende Endungen: ost-mong. *-lai* (höchst selten)<sup>5</sup>, im Kalmückischen *-lā*<sup>6</sup>; viel häufiger kommt jedoch das Suffix *-tai* > *-tā*, *-tā* usw. vor, im Burjatischen fehlt *-lā* und das einzige Suffix ist *-tē*<sup>7</sup>.

In der Schriftsprache kommt das Suffix *-tai* als Comitativendung selten und als Entlehnung aus der Umgangssprache vor (mit dem Suff. *-tai* werden Adjectiva des Besitzes gebildet, z. B. *moritai* „ein Pferd habend“; im Kalmückischen dient dieses Suffix auch zur Bildung von Adjectiven, z. B. *mōrtā* „ein Pferd habend“, kommt auch als Comitativendung vor, z. B. *ustā* „mit Wasser“); im Ost-mongolischen (*-tai*), *-tē*<sup>8</sup>, im Burjatischen *-tē*, in oiratischen Mundarten, wie gesagt, *-tā*, im Torghutischen *-tā*<sup>9</sup>.

Im Gesserkhan treten neben dem gewöhnlichen *-luγa* mehreremal *-la* (= *-lā*) und *-tai* auf.

Suff. *-la* (= *-lā*):

*aga-layan* (Schr. *aga-luγa-ben*) „mit seinem älteren Bruder“ 32; *beye-ladali* (Schr. *beye-lüge adali*) „sich selbst ähnlich“; *geserle* Nom. propr. 4 mal; *degülegen* (Schr. *degüü-lüge-ben*) „mit seinem jüngeren

1 Es gibt im Mongolischen nur zwei Redeteile: Nomen (Subst. u. Adject.) und Verbum. Adverbien sind meistens amorphe Bildungen, ursprünglich verschiedene Kasusformen selbständig ungebräuchlicher Nominalstämme. Sehr oft wird der Instrumental zu Adverbien, vgl. im Türkischen *kādin*, Uig. *kāñin* „von hinten“ usw. (auch eine Instrumentalform) und viele andere.

2 Rudnev, *Vorlesungen*, S. 71.

3 Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 98–99.

4 Popov, *op. cit.*, p. 59.

5 Rudnev, *Mat.*, S. 215.

6 Kotwicz, *op. cit.*, p. 71.

7 Rudnev, *Chori-bur.*, § 117.

8 Rudnev, *Mat.*, S. 215.

9 Kotwicz, *op. cit.*, p. 71.

Bruder“ 32; *čigegen* (Schr. *čige-lüge-ben*) „mit seinem Vater“ 32; *mayus-la* (Schr. *mayus-luḡa*) 81; *muu-la* (Schr. *mayu-luḡa*) „mit dem Argen“ 155; *nadala* „mit mir“ 7 mal; *noqai-la* „mit dem Hunde“ 48; *roymo ḡoa-la* 107; *següder-le* „mit dem Schatten“; *čimala* „mit dir“ 71; *čigitai-la* „mit dem Tschighitai“ 143.

Suff. *-tai*:

*aqai-tai* „mit dem Väterchen“ 153; *bayatur-tai* „mit dem Helden“ 112; *beye-tei ni* „mit ihm selbst“ 31; *ekc-teyigen* „mit seiner Mutter“ 28; *emetci* „mit Frauen“<sup>1</sup> 25; *jıyasu-tai* „mit den Fischen“ 102; *jılı-yatai* „mit dem Zügel“ bis; *qarbuḡci-tai* „mit den Schützen“ 37; *keüked-tei* „mit den Kindern“ 2 mal; *kitad-tai* „mit den Sklaven“<sup>2</sup> bis; *köbci-tei* 128 „mit der Bogensehne“; *mori-tai* „mit dem Roß“ 49; *mörü-tei* „mit den Schultern“ 102; *noqai-tai* „mit dem Hund“ 49; *nutuḡ-tai qola* „fern vom Land“ 41<sup>3</sup>; *oljibai-tai* Nom. propr. 173; *oroitai ni* „mit seinem Scheitel“ 123; *ökid-tei* „mit den Mädchen“ 165.

## § 12. Directivus.

In den mongolischen lebenden Mundarten kommt eine besondere Kasusform vor — der Directivus, der auf die Frage „wohin, wozu“ antwortet. Die Endung dieses Kasus ist *-rū* (*-rū*). Früher wurde allgemein angenommen, daß *-rū* auf das schriftsprachliche *uruḡu* < \**uriḡu* zurückgeht, doch hat dieses Suffix mit der letztgenannten Postposition nichts gemein. Schr. *uruḡu* ist eine Analogiebildung zu *qari-ḡu* vom Stamm *uri* (dazu *urida* „früher“, *uruḡsi* „nach vorn“) mit Hilfe des Nominalstammbildungssuffix *-ḡu* (deverbis); im Kalmück. *uruḡu* oder \**uriḡu* > *urū* (vgl. *qariḡu* > kalm. *ḡarū*).

Da das mongolische Suffix *-rū* in allen Mundarten, außer der Schriftsprache, vorkommt, kann man es für gemeinmongolisch ansehen; ihm entspricht in der älteren türkischen Sprache auch *-ru* (primär) und mit dem Suffix *-ḡa* verschmolzen (sekundär), vgl. Uig.

<sup>1</sup> In Schmidts Ausgabe S. 25 und im Xylograph f. 24 r. *amatai*, aber in den beiden oiratischen Handschriften *emetci*.

<sup>2</sup> *Kitad* heißt „Chinesen“ und „Sklave“.

<sup>3</sup> In der oiratischen Handschrift V 2 heißt es auch *mani tobodiyin nutuḡ ene nutuḡ-tai ḡolo belei* (30). Diese Konstruktion ist nicht ganz gewöhnlich im Schriftmongolischen, da der Comitativus hier die Funktion des Casus comparativi trägt. Wie bekannt, hat das Suff. *-tai* < \**tagi* ∞ \**tegi* auch die Bedeutung des Quantitativs. Letzterem entspricht im Türkischen die Postposition *-täg* und der Casus comparativus *-däi*, *-dai* in vielen Türkdialekten (< \**tagi* ∞ \**tegi*). Dem schriftmong. *-luḡa* entspricht im Türkischen d. Suff. *-liḡ* der Bildung von Adjektiven, z. B. *atlıḡ* „mit einem Pferd, ein Pferd besitzend“.

*äbimrü* „zu meinem Hause“<sup>1</sup> und *-yaru*<sup>2</sup>; somit ist dies ein mongolisch-türkisches Suffix.

Im Gesserkhan kommen einige Direktivformen vor: *γajar cömurü giskilejü* „auf die ganze Erde schreitend“ 86; *qoluur* (*χolur*) „in die Ferne“ 6 = V 3, f. 6 r. *χolur* = V 2, f. 5 v. *χolo* (in Schmidts Ausgabe unrichtig *qoluur*, in der Handschrift und im Holzschnitt *qoluur*).

Die übrigen Direktivformen sind fossile Bildungen: *qayayur* „wohin“ 11; *dooyur* „nach unten“.

Zu Suff. *-rü* vgl. khalkh. *-rü* (dissimiliert sich zu *-lū*); burj.-Khorī *-ru* (selten), häufiger in der Postposition *χudrū*, *χudur*<sup>3</sup>; in den ost-mongolischen Mundarten unbelegt<sup>4</sup>; im Kalmückischen *-ur* (*-ūr*).

Im burj.-Khorī ist eine andere Direktivbildung stark verbreitet: auf *-tēši*<sup>5</sup>. Letzteres ist kein Suffix, sondern ein zur Postposition gewordenes Adverbium auf *-si* vom Stamm *te* (*tēši* < \**tegesi*). Diese Adverbien auf *-si* sind amorphe Bildungen, ursprünglich Lativformen, Formen eines Kasus, der jetzt nicht mehr existiert. Solche sind:

1. *teyisi* „dahin“, khalkh. *tēš*.
2. *cyisi* „hierher“, khalkh. *iš*.
3. *qoyisi* „zurück“, dazu *qoyina* „hinten“ (Dativ), *qoyitu* „der hintere“.
4. *maryasi* „auf Morgen“, vgl. *maryada* „morgen“ (Lokativ).
5. *nayasi* „hierher“, khalkh. *nāšv*, vgl. kalm. *nārv* < \**nayaru*, *nayadu* „der sich hier Befindende“, *nayana* „hier, auf dieser Seite“, *nayayur* „auf diese Seite, längs dieser Seite“, *nā*- < *mayā*.
6. *čayasi* < \**čiyasi* < \**tiyasi*, khalkh. *ts'āšv*. Gegenteil zu *nayasi*.
7. *qaniyasi* < \**qaniyasi* „wohin“. Vgl. § 5.

Ferner sekundär mit Suff. \*-γ-:

8. *dege-g-si* „nach oben“, vgl. *dege-r-e* „oben“, *dege-dü* „oberer“, *degde-* „sich erheben“, *degdemel* „ein junger Vogel, der eben zu fliegen beginnt“.

Zu \**dege-* vgl. türk. Uig. *yäg* „gut“<sup>6</sup>. Wurzelverwandt mit Mandschu *dergi* „das Obere“ (*der-gi*), *dele* „der Wipfel“ (*de-le*).

1 G. J. Ramstedt, *Zwei uigurische Runeninschriften*. (JFSFOu XXX, 3), S. 27.

2 V. Thomsen, *Turcica*. (MSFOu XXXVII), Helsingfors. 1916. S. 74, 76.

3 Rudnev, *Chori-bur.*, § 124.

4 Rudnev, *Mat.*, S. 215.

5 Rudnev, *Choribur.*, § 125.

6 Ramstedt, *Wortstammbildungslehre*. § 49.

9. *dotuγsi* „nach innen“, vgl. *dotu-n-a* „drinnen“, *dotu-r-a* id., *dotuγadu* „innerer“ von *\*dotuγa*. Wurzelverwandt mit Mandschu *do* „das Innere“, *dosi* „hinein“, *dolo* „drinnen“.
10. *inaγsi* „hierher“, *inaru* „eher“, vgl. *inadu* „das sich hier Befindende“; *činaγsi* < *\*tinaγsi*, *činaru* (AQ f. 30 v.), *činadu* (Gegenteil zu *ina-*). Die Formen *naγasi* und *čayasi* gehen auf *inaγasi* und *\*tiγasi* (Primärstamm *\*ti-*) zurück<sup>1</sup> und kommen in der Schriftsprache als Entlehnung aus der Umgangssprache vor.
11. *qeyinaγsi*, vgl. *qoyisi* „zurück“.
12. *uruγsi* „nach unten“. Vgl. oben.
13. *γadayasi* „heraus“, *γadayadu* „außer“, *γadana* „draußen“. Zu *\*γadaya* vgl. kalm. *gazā* „heraus“.
14. *doγoγsi* „nach unten“, *\*doγura* > *doura* „unten“, *douradu* „unterer“.

In allen angeführten Beispielen tritt uns das Suff. *-si* entgegen (auch zusammen mit Suff. *-γ-*). Dieses Suff. *-si* ist ein mongolisch-tungusisches Suffix Lativi. Zacharov<sup>2</sup> meint wohl, daß dieses Suff. *-si* „zur Verstärkung“ dienen soll, aber wie man aus den folgenden Beispielen sehen kann, ist dies kein „Verstärkungssuffix“, sondern ein lativisches, vgl. *ebsi* „bisher“ (dazu *ebele*), *julesi* „nach vorn“ (dazu *jule*), *časi* „dahin“ (dazu *čala* „dort“) usw. Dazu vgl. das tungusische *-ski* (vielleicht *\*si-ki*, wo *-ki* dem mong. *-γ-* in *-γsi* entspricht): *džulūski* „nach vorn, vorwärts“, *bargiski* „auf jene Seite“, *hārgiski* „nach unten“, *ugiski* „nach oben“ usw.<sup>4</sup>

Im Gesserkhan kommen die Adverbien auf *-γsi* und *-si* natürlich auch vor.

### § 13. Casus terminativus.

Bobrovnikov nennt für das Schriftmongolische das Suffix *-čaya* (*-čerge*) „des Kasus der Höhe“, welcher auf die Frage „bis wohin“ antwortet (z. B. „bis zu den Knien im Wasser“). Dieses Suffix kommt recht selten vor<sup>5</sup>. Im burj.-Khorī kommt es in der Form *-sā*, *-sē*,

<sup>1</sup> Vgl. Ramstedt, *Über mongolische Pronomina*, S. 11, 12, 13.

<sup>2</sup> I. Zacharov, *Grammatika mandschurskago jazyka*. St. Petersburg, 1879, S. 308.

<sup>3</sup> M. A. Castrén, *Grundzüge einer Tungusischen Sprachlehre*. St. Petersburg, 1856, S. 62f.

<sup>4</sup> H. Winkler hat auf die Ähnlichkeit dieses Suffixes mit den finnisch-ugrischen Lativendungen die Aufmerksamkeit gelenkt. Vgl. *Tungusisch und Finnisch-Ugrisch*. *JFSÖu* XXX, 9. Helsingfors, 1913—1918, S. 3.

<sup>5</sup> Bobrovnikov. *op. cit.*, p. 90.

-sō usw. vor<sup>1</sup>; ihm entspricht im Kalmückischen -tsā, in der oiratischen Schriftsprache -čai (-čei), jedoch selten<sup>2</sup>.

Im Gesserkhan kommt diese Kasusform nur einmal vor: *qajnučagen boluγad γarči ečibe* (S. 47) „es ward bis zu den Rippen, und er ging heraus“ = V 2, f. 33 v. *γabirγačai γarči odbo* („bis zu den Rippen“), wo *qajnučagen* < *qajγuča* + *ben* (*qajγu* „Seite“).

#### § 14. Casus duplices.

Bobrovnikov erwähnt „doppelte Kasusformen“ und sagt, „ein und dasselbe Nomen kann oft zwei Kasusendungen auf einmal annehmen“; solche doppelte Kasusformen sind: Genitiv-Ablativ, Genitiv-Lokativ und Lokativ-Ablativ<sup>3</sup>. Am häufigsten kommen jedoch die Kombinationen von Genitiv + anderen Kasusendungen oder Komitativ -tai + and.

Im Gesserkhan finden sich folgende Formen:

1. Genit. + Dat.-Lokat.: *geser-yin-dü* „ins Haus des Gesser“ oder „ins Gessersche“ 112; *qan-nai-du tani* „ins Haus eurer Khane“ oder „ins Khansche von euch“ 115.
2. Genit. + Acc.: *qamuγ ulus-yin-i abači* „nimm das ganze (Hab und Gut) des Volkes“ 71.
3. Comit. + Acc.: *mangγus-yin aliba torültei-yi tasulju* „alle (Angehörigen) des Mangus samt den Verwandten vernichtend“ 104; *čisutai-yi siraju* „mit Blut bratend“ 16.

Es sei bemerkt, daß in der klassischen Schriftsprache solche Formen nicht vorkommen. In der alten Schriftsprache (XIV. Jh.) kommen Formen des Lokat. + Ablativ häufig vor, z. B. AQ f. 54 r. *qar-sidačayan* „aus seinem Palast“; AQ f. 32 v. *gerteče* „aus dem Hause“ usw.

#### § 15. Reflexive Deklination.

Der Begriff „sein“ („suum“) wird im Mongolischen durch besondere Suffixe ausgedrückt. Nach vokalisch auslautenden Stämmen tritt -ben und nach konsonantisch auslautenden -iyen (*i* in -iyen ein Bindevokal, -ben und -yen < -\*wen). Diese beiden Suffixe sind sowohl fürs Schrift-Mongolische als auch Oiratische charakteristisch<sup>4</sup>.

Diese Suffixe werden auch an alle Kasusformen angefügt, und so erleiden die Kasussuffixe folgende Veränderungen: im Schrift-

<sup>1</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 123.

<sup>2</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 72.

<sup>3</sup> *op. cit.*, p. 100.

<sup>4</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 102.

mongolischen werden im Genitiv und Akkusativ diese Suffixe entweder an den bloßen Stamm oder auch an das Genitiv- und Akkusativsuffix angefügt, und somit lauten der Genitiv und der Akkusativ *-ben*, *-iyen* oder *-yuyan* < \**-yi-wan*<sup>1</sup>; Ablativ *-ečegen* < \**-ečē-wen*; Dativ *-dayan* < \**-da-wan*<sup>2</sup>. Nach Rudnev kann man folgendes Schema feststellen:

Genit. *-yuyan*, *-iyen*; Acc. *-yi-ben*; Dat.-Loc. *-dayan*, *-dur-iyen*, *-du-ben*; Instr. *-ber-iyen*, *-iyer-iyen*; Ablat.-Elat. *-ečeben*, *-ečegen*; Comit. *-luqa-ben* (*-tai-ben*, *-taiyan*)<sup>3</sup>. Ein vollständiges Bild erhält man, wenn man die Ergebnisse der beiden Forscher vereinigt.

Im Wolga-Kalmückischen: 'Nominat. ungebräuchlich, Genitivus selten, nur in alten Liedern, z. B. *axınan*; die Akkusativform wird gebildet durch Anfügen an den Stamm des Suffixes, z. B. *kükkan*: Comitativus *-larr*; Instrumentalis *-arın*; Directivus *-ürn*; Ablativus *-āsı*<sup>4</sup>. Im burj.-Khorı unterscheidet sich die reflexive Deklination von der gewöhnlichen durch den langen Vokal, welchem nach einem vokalisch auslautenden Suffix ein *j* oder *γ* vorangeht; im Dativ wird nur der Endvokal des Suffixes gedehnt; Genit. *-γā*; Dat.-Lokat. *-dā*; Abl.-Elat. *-hā*; Acc. (vom Stamm ohne ausl. *n*) *-jā*, nach Konsonanten *-ā*, nach langen Vokalen *-γā*; Instr. *-ārā*; Comit. *-tajā*; Direkt. *-rūγā*; Iness. *-sōγō*<sup>5</sup>.

Im Gesserkhan treten neben den gewöhnlichen schriftsprachlichen Formen folgende auf: *čineyigen* Genit. von *či* „du“ 80; *aqaiıyan* „sein Vaterchen“ Acc. 23; *čimalaran* „mit dir“ 159; *qoyayularan* „zu zweien“ usw.

#### § 16. Persönlich-possessive Deklination.

Außer der unpersönlichen reflexiven Deklination (*suum*) gibt es im Mongolischen eine persönlich-possessive Deklination (*meum*, *tuum* usw.). In der Schriftsprache entspricht dieser Konstruktion eine Kasusform mit folgendem *minu*, *činu* usw. (Genit. von *bi*, *či* usw.). In den lebenden Mundarten treten die Personalpronomina hier in Form von Suffixen auf, verschmelzen mit dem Stamm und verhalten sich zum letzteren wie die gewöhnlichsten Suffixe.

<sup>1</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 102.

<sup>2</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 103.

<sup>3</sup> *Vorlesungen*, S. 83

<sup>4</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 85.

<sup>5</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 127.



Für uns ist die dritte Person von Interesse. Im burj.-Khorī fehlt ein selbständiges Personalpronomen der 3. Person, suffigiert erscheint dasselbe in der Form *-in*, nach langen Vokalen *-in* oder *-n*, nach Konsonanten *-in*<sup>1</sup>. Castrén nennt die Formen *-ni*, *-n*<sup>2</sup>. Im Schriftmongolischen *inu* (ursprüngl. Genit. sing., Stamm *\*i-*, *\*ima-*), *anu* (urspr. Genit. plur., Stamm *\*a-*, *\*ama-*), im Schriftoiratischen *-ni*, in den oiratischen Mundarten *-n*, wie im Khalkhassischen.<sup>3</sup>

Im Gesserkhan finden wir *inu* 45 mal, *anu* 2 mal, *ni* 590 mal. Letztere Form ist charakteristisch für die khalkhassischen u. a. Manuskripte der Gegenwart<sup>4</sup>. In der klassischen Sprache kommt *ni* nicht vor.

Einmal findet sich im Gesserkhan die Form *i* — *joriγ-i* „sein Streben“ 42. (Zu unterscheiden von Formen wie *baγuqudun-i* mit *ni*, welches getrennt geschrieben ist.)

#### § 17. Numeralia, Pronomina usw.

Die Formen wie *inggiγü*, *inggiγi*, *yügeγi*, *yeyigsen* sind schon besprochen worden. Besonders häufig tritt im Gesserkhan das Pronomen *bisi* „anderer“ auf, vgl. khalkh. *Bišši*, kalm. *biši* > Schr. *bisi*<sup>5</sup> = Schr. *busu* < *\*busi*, altmong. *buši*, vgl. die altmong. Briefe aus Turfan *büsi* „anderer“<sup>6</sup> usw.

Ungewöhnlich ist die Form *keng* pro *ken* „wer“ 18: *keng keng irele* = V 3, f. 16 v. *ken ken irelei* = V 2, f. 14 r. *ken ken iredeq belei*.

Numeralia: *nigedeke* „der erste, erstens“. (Im Schriftmong. werden die Ordinalia durch das Suff. *-duγar* gebildet, *-daki* ist aus der Umgangssprache entlehnt<sup>7</sup>). Dieselben Suffixe im Schriftoiratischen außerdem *-daqči*<sup>8</sup>, in oirat. Mundarten *-dvktši*.

Eine interessante Form ist *yabudus-un* 17: *yabudus-un buyu* = V 2, f. 13 v. *yabudaliyin buyu* = V 3, f. 16 r. *yabudasun buyu* „das ist (eine) Tat“. Man könnte glauben, *yabudus-un* sei ein Genit. zu *\*yabudus* < *\*yabudas* ∼ *yabudal*, in Wirklichkeit ist dies ein Nominativ *yabudasun*<sup>9</sup>.

1 Rudnev, *Chori-bur.*, § 126.

2 *op. cit.*, p. 29.

3 Kotwicz, *op. cit.*, p. 86–87.

4 Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 60.

5 Über *u*, *u* < *i* vide Vladimircov, *O častitach čritsanija* Bull. de l'Acad. des Sciences de Russie 1916, p. 350–351.

6 G. J. Ramstedt, *Mongolische Briefe aus Iadut-Schäheri bei Turfan*. Sitzungsb. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1909, S. 843.

7 Rudnev, *Vorlesungen*, S. 71.

8 Popov, *op. cit.*, p. 88.

9 Zum Suff. *-dasun* Ramstedt, *Verbstammbildungslehre*, § 57.

Ungewöhnlich ist die Form *qurim-ud-čin* „die Schmausenden“ 51, welche mit dem Suff. *-čin* (*-čī*) vom Pluralstamm gebildet ist. Solche Formen kommen in alten Handschriften vor, vgl. *γartayan mesesten* „in ihren Händen Schwerter Habende“ in *Pañcarakṣā* I, f. 7r. In derselben Handschrift kommen die Pluralformen überhaupt häufig vor, da in der alten Sprache der Plural eine größere Rolle gespielt zu haben scheint, vgl. II, f. 64r. *bögöljigsedi* (Acc.) „gespien habende“ usw.

Es sei noch die Form *keḷenei* „einst“ erwähnt. Vgl. Schr. *keḷiye* < \**kedige*, kalm. *keṣēna* „einst“, *keṣa* „wann“.

#### § 18. Imperativus verbi diminutivi.

Ramstedt nennt für das Kalmückische und Khalkhassische das Suff. verbi diminutivi: kalm. *-sān-*, *-sān'*, *-sγān'*, khalkh. *-Dzān-* (< \**-ja-γani-*)<sup>1</sup>. Besonders verbreitet sind diese Diminutivverba im Torghutischen<sup>2</sup>. Im burj.-Khorī entspricht diesem Suff. *-zana-*<sup>3</sup>.

Im Schriftmongolischen kommen solche Bildungen nicht vor.

Im Gesserkhan S. 31 findet sich ein Beispiel für die Form Verbi diminutivi auf *-jana-*: *či ende saγujana* (so zu lesen statt *saγučana*, = V 2, f. 23 v. *či ende sousāna* „sitze hier ein wenig!“).

#### § 19. Praescriptivus.

Das Suffix des Praescriptivus, welcher im Schriftmongolischen als Entlehnung aus der Umgangssprache vorkommt, ist *-γarai* (*-gerēi*, *-arai* (*-erēi*), *-ara* (*-erē*)<sup>4</sup>. In der Grammatik der kalmückischen Sprache von Popov wird diese Form „Imperativus futuri“ genannt — Suff. *-rai* mit vorhergehendem langen Vokal<sup>5</sup>. Im Khalkhassischen haben wir die Suffixe *-āra*, *-ōrā*, *-ēra*, *-ōrā*<sup>6</sup>, im burj.-Khorī — langer Vokal + *r* + langer Vokal<sup>7</sup>.

Im Gesserkhan finden wir folgende Formen:

*bayiγarai* „seit!“ 117; *güüčerei* „hole ein!“ 85; *iderci* „iß doch!“ 51; *ilegerei* „schick doch!“ 1; *kelerci* „sagt!“ 30; *mordaγularai* „schicke, fertige ab!“ 149; *öggerei* „gib doch!“ 4 mal [in der Schmidtschen Ausgabe mehrerer mal *önggerci* (!)]; *öggörei* (= *öggörā*?) id. 3 mal; *sonus-arabi* „laß hören“ 131; *tosorai* „triff doch!“ 158.

<sup>1</sup> Verbstammbildungslehre. § 82.

<sup>2</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 102.

<sup>3</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, S. CVI.

<sup>4</sup> Rudnev, *Verlesungen*, S. 40.

<sup>5</sup> Popov, *op. cit.*, p. 134.

<sup>6</sup> Ramstedt, *KAM.*, S. 5.

<sup>7</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 144.

## § 20. Precativus.

Die Form *üje ta* (Gesserkhan 45) ist eine Precativform. In der oiratischen Redaktion V 2, f. 24 entspricht ihr *üzeita* (= *üzit*). Im Schriftmongolischen kommt der Precativus (auf *-γa*, *-ge*) selten vor (in der klassischen Sprache nie), wahrscheinlich als Entlehnung aus den lebenden Mundarten<sup>1</sup>. Im Khalkhassischen wird der Precativus durch die Suffixe *-ā*, *-ō* (*-i*, *-ö*) mit enklitischem *tš<sup>h</sup>i* oder *t<sup>h</sup>ā* („du, ihr“)<sup>2</sup> gebildet, im burj.-Khorj. *-tš*, *-it*<sup>3</sup>, im Kalmückischen *-itš*, *-it*<sup>4</sup>.

(Fortsetzung folgt.)

<sup>1</sup> Rudnev, *Vorlesungen*, S. 40.

<sup>2</sup> Ramstedt, *KKM*, S. 6.

<sup>3</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 145.

<sup>4</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 107.

## SIAMESE MUTE H.

By F. OTTO SCHRADER.

In my study of the Siamese alphabet<sup>1</sup> I did not discuss the problem of the two prefix-like mute letters called *h̄ nā* and *' nā* (๙, ๐๐), because there can be no doubt as to the way of transcribing them in accordance with my principles (*h̄*, *'*). Professor Conrady has made a few remarks on these mysterious letters<sup>2</sup>, but they are far from exhaustive, nor, indeed, intended to be so. I, therefore, venture to offer the following essay based on a rather too diffuse paper penned by me<sup>3</sup> in 1919 in the leisure of internment, partly with the help of a fellow-prisoner<sup>4</sup> whose phenomenal knowledge of the Siamese language enabled me to avoid some lexicographical inaccuracies<sup>5</sup>.

### 1. *H̄ nā* no mere graphic sign.

The Siamese believe that their mute *h̄* (and likewise mute *'*, of which I shall speak later) is a purely graphic sign invented for allowing those "low" letters (nasals, liquids, and semivowels) which, unlike the medial explosives (g, j, d, b), have no "high" equivalent (aspirate), to assume the tonal value of a "high" letter wherever the rising tone of a word cannot otherwise be accounted for. *H̄* belonging to the class of "high" letters (*akṣor sūṇ*), it naturally raises the tone of a word; e. g., *vām* "vibrating, glittering", with normal tone, changes to *vām̄* with rising tone, meaning "terrified", when *h̄*

1 *Asia Major*, vol. I, p. 45 fl. I seize the opportunity of stating one omission: on p. 50 line 14 the word "partly" should be inserted before "connected".

2 See his *Indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung* p. 133 fl. and 143 fl.

3 Without knowledge of Conrady's work which it partly contradicts, partly confirms and supplements.

4 Mr. P. Freye of Bremen, formerly a teacher in Bangkok.

5 Most of my references, so far as Siamese is concerned, are to Cartwright's *Siamese-English Dictionary*. — The guttural nasal is transcribed through *ŋ*.

is prefixed to it, just as such words as *h̄q̄* have the rising tone on the mere strength of their initial *h*.

Now there are two facts in Siamese orthography itself which do not quite accord with this purely graphic meaning ascribed to *h̄q̄ nā*:

1. Words with initial tenuis, if spoken with rising tone, are not written with *h̄q̄ nā* but with the fourth accent ( <sup>+</sup> ) which seems to have been specially invented for them, as it occurs nowhere else. Yet *h̄q̄ nā* as a mere graphic sign for raising the tone might have done just as well, and, viceversa, instead of it the fourth accent might have been used in the case of the words now written with *h̄q̄ nā*.
2. A number of words with falling tone are written with *h̄q̄ nā* and, in addition to it, as if to counteract the influence of *h̄q̄ nā*, with the second accent ( <sup>˘</sup> ). Such words are, e. g., *hlā*<sub>2</sub> ( <sup>˘</sup> ) "heaven" and *kmāi*<sub>2</sub> ( <sup>˘</sup> ) "to be burnt" which, if written *lā*<sub>1</sub>, *māi*<sub>1</sub> ( <sup>˘</sup> ), would be pronounced exactly alike. It might be argued that the orthographic difference is due to a wish of exhibiting at least in writing the difference of meaning in such pairs of words (*lā*<sub>1</sub> = "to delay; late", *māi*<sub>1</sub> = "not"). But in that case, why is the spelling *lām*<sub>1</sub> used for both "interpretor" and "to tie up", and *r̄<sub>1</sub>* for 1) "metal", 2) "to run straight towards", and 3) "to pare", not to speak of other words?

The conclusion, then, seems to be inevitable that *h̄q̄ nā* must have once been more than a merely graphic sign.

## 2. *H̄q̄ nā* a means of writing aspirate sonants?

The Siamese view that "low" letters other than mediæ may be "raised" by means of *h̄q̄ nā* (no media, as a matter of fact, being ever written with *h̄q̄ nā*), together with the fact that the media aspirata is actually wanting in Siamese (as in Tibetan, etc.), it having apparently merged into the tenuis aspirata, seems to justify such equations as, e. g., *vām* (vibrating, etc.): *hvām* (terrified) = \**gām* (to vibrate?)<sup>1</sup>: *khām* (to fear); that is to say, the question arises whether all combinations with *h̄q̄ nā*, or at least some of them, should not be looked at as original aspirate sonants whose aspiration was lost in the spoken language, but has left its trace in the rising tone

<sup>1</sup> There does exist a word *gām* but it is = Sanskrit *grāma* "village".

of the word<sup>1</sup>. I am inclined to answer this question in the affirmative in the following way.

There can be but little doubt, in Tibetan as well as Siamese, as to the secondary character (both in form and meaning) of all words with initial tenuis aspirata. Aspiration and (or) hardening of the originally soft initial was in those languages a means of deriving new words from old ones, and, at the same time, the starting-point of the tonal system<sup>2</sup>. There is reason to believe that in Siamese not only initial mediæ were treated in this way but also initial nasals, liquids, and semivowels. For, quite a number of words with *h̄* *nā* show the same sort of semasiological connection with the corresponding unaspirated word as do the words with initial aspirate mute; that is to say, the word with aspirate has a secondary meaning as compared with the unaspirate one. Examples (Siamese only)<sup>3</sup>:

a) with initial explosive:

<i>gan</i> to itch	<i>khan</i> excitable
<i>got</i> to bend; crooked	<i>khot</i> to be rolled in spiral form, to coil
<i>gom</i> sharp	<i>khom</i> bitter ( <i>khom</i> <sub>1</sub> to torment, oppress)
<i>dēt</i> to lay down, to give up	<i>thōt</i> to take off, pull off; to disap- point
<i>dim</i> <sub>1</sub> to pierce	<i>thim</i> <sub>2</sub> to pierce with a stick <sup>4</sup>
<i>dum</i> <sub>1</sub> to throw	<i>thum</i> <sub>2</sub> to throw stones at
<i>blūk</i> precious stone	<i>phluk</i> a variety of crystal

b) with initial sonant:

<i>ṇap</i> to catch with the teeth	<i>hṇap</i> quickly, hastily
<i>ṇok</i> to be nervous, agitated	<i>hṇok</i> shaky, tottering

1 For the position of the *h* compare the examples below (p. 39) for Siamese *hl* = Tibetan *lh* and the varying pronunciation of the latter as *lh* or *hl*.

2 I am aware of Prof. Conrady's totally different view of the origin of the *tenuis* and *tenuis aspirata*, but I think that we must distinguish between older *t* and *t. asp.* and later ones, of which the latter only are due to a prefix (which, by the way, need not disappear, as shown e. g. by 'a *chuṇ* + ten asp.). Prof. Conrady's thesis, as it stands, clashes with the fact of the restrictedness, as to time, of all phonetical laws.

3 In Tibetan, class *b* appears to be missing; among class *a*, which is quite conspicuous, I include the imperatives with initial aspirate: the aspirate was here used (along with other means) for creating an emphatical form of the root. As for Burmese, see below chapter 6.

4 Notice that this and the next instance show the same (falling) tone on both sides.

<i>nẽp</i> to join, to embrace	<i>hnẽp</i> pincers, forceps
<i>yēi</i> <sub>2</sub> to drip, trickle down	<i>hyēi</i> <sub>1</sub> again and again, continually <sup>1</sup>
<i>rop</i> to hop, to fight	<i>hrop</i> riot, uproar
<i>liō</i> <sub>2</sub> to turn	<i>hliō</i> to look round
<i>loŋ</i> down; to come down, put down	<i>hloŋ</i> to wander in mind, forget
<i>lip</i> thin, stunted	<i>hlip</i> small fissure in a mountain
<i>lum</i> <sub>1</sub> low, hollowed out	<i>hlum</i> <sub>1</sub> pit, well, grave <sup>1</sup>
<i>vāŋ</i> <sub>1</sub> empty, vacant	<i>hvāŋ</i> <sub>1</sub> empty place; between <sup>1</sup>
<i>vēn</i> <sub>1</sub> round flat piece	<i>hvēn</i> ring
<i>vām</i> glittering, palpitating	<i>hvām</i> frightened, terrified

### 3. Tibetan correspondences of *hē nā*<sup>2</sup>.

While in the category of words just dealt with *hē nā* appears as an original formative element, there are other categories in which it is evidently the mere remnant or substitute of another sound. This is obvious within Siamese itself, as we shall see later, but still more so when we compare Tibetan of whose prefixes *s* and less often *r* and *g* are found in the place of the Siamese *hē nā*. Here, it is true, we have to remember that in Tibetan the prefixes have gained ground and cannot, therefore, throughout be regarded as pre-ethnic; still, considering that a few Siamese explosives and fricatives (*ṭ*, *Ṗ*, *f*, *w*) point to ancient prefixes<sup>3</sup>, it seems but natural that the Siamese language should have preserved a more direct trace of such former prefixes, viz., in the form of *hē nā*. The following parallels are an attempt to show what might belong together from this point of view. They include a few cases where it is doubtful whether *hē nā* is not rather the aspiration dealt with in the preceding section than the Siamese successor of a pre-Tibetan prefix, because, as we have already pointed out, there are undoubtedly many words in Tibetan which have received their prefix only in Tibetan times, some even when the prefix had ceased to be spoken. The following parallels, then, are meant to exemplify all Tibetan correspondences of *hē nā* which may or may not be prefixes, for which reason some of them will have to be referred to again in the next chapter.

<sup>1</sup> Here the form with *hē nā* has the deep tone and not, as is the rule, the rising tone.

<sup>2</sup> Cf. Conrady, loc. cit. p. 133 fl. (disregarded in this paper, see note 3 p. 33).

<sup>3</sup> See my article mentioned at the beginning of this paper.

1. Siamese *hŋ-*, *hn-*:<sup>1</sup>

Siamese:	Tibetan:
<i>hŋā</i> "much, very" (cf. <i>ŋā</i> "to collect", etc.)	<i>rnam</i> "full", <i>rnams</i> plural sign
<i>hŋēŋ</i> <i>hŋēŋ</i> "to quarrel"	<i>snog-pa</i> "to torment, annoy"
<i>hŋēn</i> "crest, plume, comb"	<i>snon-du</i> "at the head, before"
<i>hŋap</i> see p. 35	<i>rŋab-pa</i> "to be hungry, greedy";
	<i>rñabs-pa</i> "stretching out the hand to catch";
	<i>brnab-soms</i> "covetousness"
<i>hnā<sub>2</sub></i> "face; in front of"	<i>sna</i> "nose, peak, tip, end"
<i>hnē</i> "to run away"	<i>sŋa</i> "before", etc.
<i>hnēŋ</i> "to suspect"	<i>sñeg[s]-pa</i> "to run after, pursue"
<i>hnuot</i> "moustache"	<i>bsñeŋs-pa</i> "to fear, be afraid"
	<i>sñod-pa</i> "to draw out and twist, as in spinning"
<i>hnun</i> "to reinforce, to support"	<i>snun-pa</i> "to multiply";
	<i>snon-pa</i> "to augment, revive, strengthen"
<i>hnēŋ</i> "swamp"	<i>rñog-pa</i> , <i>bsñogs</i> "muddy, miry"
"pus"	<i>rnag</i> "pus"
<i>hnuk</i> "deaf"	<i>rnar-ba</i> "to become choked, be stifled"
<i>hnet</i> "tired" }	<i>gñid</i> "sleep";
<i>hŋit</i> "sad" }	<i>rñid-pa</i> "to fade; to grieve"
<i>hnām</i> "thorn"	<i>rno-ba</i> "sharp, pointed"
<i>hnue<sub>1</sub></i> , <i>kān<sub>2</sub></i> "character, appearance"	<i>gñug-ma</i> "natural, innate"

2. Siamese *hm-*:

<i>hmāŋ</i> "to be ashamed"	<i>sma</i> "to humiliate"
<i>hmō</i> "careless, inattentive"	<i>smugs-pa</i> "laziness"
<i>hmē</i> "physician"	<i>sman</i> "medicine"
<i>hmē<sub>1</sub></i> „dirty, spotted"	<i>sme-ba</i> "spot on the skin"

<sup>1</sup> = Tibetan prefix + *ŋ*, *ñ*, *n*. For the Tibetan interchange of the nasals cf. the fourth example, below, also *b-s-ŋal-ba* "to be exhausted", *g-ñel-ba* "tiredness", *m-nal* "sleep", *mal* "bedstead", further A. H. Francke, *Sketch of Ladakhi Grammar*, p. 6, § 7 (*dŋul* and *mul*, both = "silver", etc.).



## Siamese:

## Tibetan:

<i>hmōk</i> „fog, dust”	}	<i>rmugs-pa</i> “thick fog” (cf. <i>mog-pa</i>
<i>hmuok</i> „darkness, fog”		“dark or faded colour”)
<i>hmük</i> „ink”		<i>snag</i> “ink” (cf. <i>nag-po</i> “black”) <sup>1</sup>
<i>hmak hmom</i> „to be dirty”		

3. Siamese *hy-*:<sup>2</sup>

<i>hyan</i> “to jest, mock”	<i>g-yen</i> “to calumniate” <sup>3</sup>
{ <i>hyən<sub>1</sub></i> “to let loose, let go”	<i>g-yun-ba</i> “to outcast, expel”
“to make longer”	<i>gyan-ba</i> “to be delayed, postponed”
(cf. <i>yñ</i> “lengthy, to lengthen”	<i>yun</i> “any certain space or length of time”)
<i>hyap</i> “swaying, flapping” (cf. Burm. <i>yap</i> “fan”)	<i>g-yob byed</i> „the fan of a yak-tail to drive away flies”

4. Siamese *hr-*:<sup>4</sup>

<i>hr<sub>1</sub></i> “to damp (a fire or flame); dim”	<i>srib-pa</i> „shaded; to grow dark”
<i>hr̥</i> “slight, thin, erased, pierced”	{ <i>srab-pa</i> “narrow, slight, shallow, loose”
	<i>srab-mo</i> “thin, fine, slender”
<i>hrin<sub>1</sub></i> “a kind of small mouse”	<i>srin</i> “insect, worm”
<i>hr̥p</i> ( <i>r̥p</i> ) “to urge, hasten, hurry”	<i>reb-reb-pa</i> “to be in a great hurry” <sup>4</sup>
<i>hrop</i> “to wriggle about, to writhe”	<i>srub-pa</i> “to stir, stir up, churn”
<i>rup hr̥<sub>1</sub></i> “obscure, dusky, dark”	{ <i>srab-srib</i> “twilight; dark, obscure”; <i>hrab-hrib</i> ( <i>rab-rib</i> ) “mist, dimness”; cf. <i>rum</i> “darkness”, <i>srod</i> “evening-twilight”

<sup>1</sup> Cf. preceding foot-note.<sup>2</sup> For which neither *ry-* nor *sy-* can be expected on the other side, as these compounds do not exist in Tibetan.<sup>3</sup> The hyphen here and in the following in order to distinguish prefix *g* + *y* from radical *g* + infix *y*, as does the Tibetan script except when there are two prefixes as in *gyan-ba*.<sup>4</sup> For Tibetan *sr-* > *hr-* > *r-* compare, e. g., *srag-sul* “violent” ~ *hrag-pa* “hardness” ~ *rags-pa* “course, thick”; *sran-pa* ~ *hran* ~ *ren-ba*; *srib* ~ *hrib* ~ *rib*. It seems, however, not always quite certain that the form without *s* or *h* is the younger one.

5. Siamese *hl*:<sup>1</sup>

Siamese:	Tibetan:
<i>hlā</i> <sub>2</sub> "sky, air"	<i>lha</i> "god, angel" <sup>2</sup>
<i>hlām</i> "to cook, burn"	{ <i>lhaŋ-ŋe</i> „clear, distinct”; { <i>lhab-se lhab-pa</i> "to glimmer"
{ <i>hlē</i> <sub>1</sub> "awry, squinting"	{ <i>sle-ba, lhe-ba</i> "to twist, plait; distortion"
{ <i>hlē</i> "a female liar"	{ <i>sle-yoŋ</i> "crookedness, deceit, trickery"
<i>hlē</i> <sub>1</sub> „more than enough, superfluous"	<i>sre-ba</i> "to add, sum up"
<i>hlak</i> "chief, principal part"	<i>lhag</i> "more, surpassing, superior" <sup>3</sup>
<i>hlao</i> <sub>1</sub> "relation, caste, society"	<i>slas</i> "retinue, servants"
<i>hleŋ</i> <sub>1</sub> "post for tethering animals to"	<i>sraŋ-ba</i> "to straighten; straight"
„ "house, dwelling"	<i>sraŋ</i> "hamlet, village"
<i>hloŋ</i> "high, lofty; to go up"	<i>sloŋ-ba</i> "to raise, elevate, erect"
<i>hlat hlat</i> "lately, recently"	{ <i>slad</i> "in future, henceforth"; { <i>slad-ma</i> after, the hind part"
<i>hlut</i> "to be untied, become unfastened; to release"	<i>glod-pa</i> <sup>4</sup> , <i>lhod-pa</i> , <i>lod-pa</i> "loose, relaxed, slackened"
(cf. <i>lot</i> "to unwind", <i>lat</i> "to release"	<i>lud-pa</i> "phlegma, mucus")
<i>hlāp lāo</i> <sub>2</sub> "to be reproved, tamed down"	<i>slob-pa</i> "to learn, to teach"
<i>hluom</i> "too loose, badly fitting, freely"	{ <i>lhab-lhub</i> "slovenly dress; wide, flowing"
<i>hlup</i> "to cover, to hang down"	
<i>hlūp</i> (also <i>hlīp</i> ) "a small fissure"	<i>sruḥs</i> "a cleft, gap, fissure"

<sup>1</sup> Represented in Tibetan by *sl-* and what seems to be its later form (but not perhaps in our first example), *lh-* and occasionally by *sr-*. The original pronunciation of *lh-* must have been *hl-* which is even now heard in Eastern Tibet (Conrady, loc. cit., p. 73) and not only there (cf. Foucaux, *Grammaire*, p. 10, calling attention to the ancient travellers' spelling *hLassa*). In the Ladakhi dialect "all prefixed letters before l become h" (Francke, loc. cit., p. 4).

<sup>2</sup> There is a strong temptation to connect these words with the next pair (*lha* = "shining one, Lichtwesen", like Sanskrit *deva*) and thus obtain the equation Siam, *hlā*<sub>2</sub> Tib. *lha* = Skt. *dyaauh devaḥ* (comp. also Tib. *zla-ba* "moon"). But, on the other hand, *hloŋ* (see below) seems to be derived from *hlā*<sub>2</sub>.

<sup>3</sup> Comp. the preceding pair and *hloŋ* (below), but also p. 43.

<sup>4</sup> Which should be *g-lod-pa*, but *g* before *l* is not looked at as a prefix.

<i>klum</i> <sub>1</sub> "a pit, well, grave"	<i>lhums</i> "the womb"
<i>hlāi</i> "to flow", <i>hlēo</i> "liquid"	<i>lha-ba</i> "sap or resinous juice of trees; to soften, to suppurate"

6. Siamese *hv*-:

In Tibetan the letter *v* (ཁ), which, by the way, is one of the rarest, takes no prefix. But Siamese *hv* seems to answer to Tibetan "small a" (ཁ) plus labial explosive, as against *s* plus the same resulting in *w* or *f*<sup>1</sup>. The following parallels may be found worth considering.

Siamese:	Tibetan:
<i>hv̄</i> "having an opening";	{ 'ba'-bo "hole, cave"; 'ba'-ba "to bleat"
<i>hva</i> "opened; wound";	
<i>hvān</i> <sub>1</sub> "between", etc.	
<i>hviu</i> "weary, fatigued"	'byi-ba „to be wiped off, be effaced” <sup>2</sup>
<i>hvan</i> <sub>1</sub> "to cast, fling"	'phen-pa „to cast, fling"
<i>hvān</i> "ring"	'phaŋ-bo „wheel, circle".

4. Siamese interchange of *h̄o nā* with radical initials<sup>3</sup>.

In Siamese, *h̄o nā* before *l*, less often before other sounds, interchanges with explosives, especially those of the labial class, and sometimes with *s* (*s'*). This interchange is in many cases connected with a change of vowels that reminds one strongly of the Indo-European *ablaut*. E. g., the vocalic change of the series *hlām*, *hlēm*, *blōŋ*, *plēŋ*, etc. (see below, first example) appears to be much the same as the one in the Indo-European root *\*bhā*, *\*bhē*, *\*bhō* with its *l* and *r* extensions; cf. *bhrājati*, φλέγω, φλόξ, *flagrare*, to blaze, *bell*, etc. A similar phenomenon is found in Burmese (see below, section 6) and Tibetan where, however, *pl*, *phl*, and, in Burmese, also *bl* are missing, i. e., represented by *pr*, etc. (*py*, etc.). In Tibetan we have, e. g., *hril-po* "round, globular", and, beside it, 'gril-ba "to be twisted" (*gril* 'a roll'), 'khril-ba ('khyil-ba) and 'phyil-ba "to wind, twist", *sgril-ba* 'and 'dril-ba "to wrap up, heap up", 'khrul-ba "to be distorted", *sbrul* "serpent, snake", etc. etc., and, on the other hand, *ril-ba* "round"; but, as is evident (also from *sgor-mo*, *kor* "round", 'khor-ba "to turn round", etc.), there can be no question of prefixes here, *ril* being clearly a reduced form (*gril* > *hril* > *ril*). Even so with Siamese *hlēo*

<sup>1</sup> Schrader, loc. cit., p. 53.

<sup>2</sup> Compare *Fri* "to be worn out" ~ *phri-ba* "to decrease".

<sup>3</sup> Cf. Conrady, loc. cit., pp. 144 fl., 47 fl. (not made use of in this paper).

answering to *phl̥ə* and to Tibetan *glo* and *blo* (see below) there can be but little doubt as to *h̥ə n̄ā* representing an original radical initial and not a prefix. Often, however, it is exceedingly difficult to decide whether *h̥ə n̄ā* belongs to this category, or whether it has replaced a prefix (above, section 3) or is an original aspirate (section 2). Thus in the case of Siam. *hlut* (see below) the fact of its corresponding with *plot*, etc., and with Tib. *glod-pa* "to loosen", *blud-pa* "to release" (*glud-pa* and *blud-pa* "a ransom") seems to prove that *h̥ə n̄ā* (and likewise the *h* in Tib. *lhod*) is here the substitute of a guttural or labial radical initial<sup>1</sup>; yet, on the other hand, there are so many forms with initial *l* — Siam. *la* "to let go, give up", *lat* "to release (from a bent back position)", *lot* "to unwind", *luon*<sub>1</sub> "to slip away, pass away", *lui*<sub>1</sub> "to become unfastened"; Tib. *lod-pa* "relaxed, lazy", *lud-pa* "phlegm", *lins* "banished", etc. — that we find it impossible to regard all of them as secondary both in form and meaning<sup>2</sup>. Again, Siam. *hlum*<sub>1</sub>, as compared with *lum*<sub>1</sub> (p. 36), seems undoubtedly to be derived from the latter by means of aspiration, whereas by the side of Tib. *lhums* (p. 40) its *h* looks like the remnant of a prefix, and beside *glum*, etc., (see below) and Tib. *sbrum-pa* "pregnant" like a subtilized radical initial.

In this category, then, as will have been already understood from the examples given, *h̥ə n̄ā* appears to be, or have replaced, one of the varying initials of a family of words in which apparently nothing is constant save the liquid following the initial and to some extent (ablautsreihen?)<sup>3</sup> the vowel following the liquid. The list I subjoin cannot but be imperfect in many respects. It is merely intended to call attention to the curious phenomenon.

*hlām* "to cook, burn"; see p. 39. Add *hləm* "to melt, fuse"; *hlon* "to boil to a jelly"; *hlck* "iron, metal"; and compare: *blōŋ* "brightly", *blōŋ* "flame, fire", *plav*<sub>1</sub> "polished, bright" (≈ Tib. *phyam-phyam-pa*

<sup>1</sup> Which is the more likely as, in Tibetan at least, *l* (as also *r*, *y*, *ɾ*) appears to be seldom, if ever, an original radical initial; see H. Koerber, *Morphologie des Tibetischen* (Marburg thesis, 1921, unpublished), §§ 135—139: *l* becomes initial through the loss of an original initial to which *l* was added either as a prefix or an infix.

<sup>2</sup> Not only because they remind us of our *lūw*, *lwo*, *looz*, *schlottern*, and the like, with which they may or may not be ultimately connected, but also (Conrady, loc. cit. p. 50) because the tonal accent of such Tibetan words as *glon-pa* "to answer" contradicts the Tibetan view that *l* takes no prefix but is, when following an initial consonant, a mere "affix" (infix) to the latter.

<sup>3</sup> The Tibetan *ablaut*, as Koerber has shown (loc. cit. §§ 3—5), moves on the whole within the lines *a*, *e*, *o* and *u*, *i*.

"glittering"), *plēn*<sub>1</sub> "to shine"; *blān*<sub>1</sub> "boiling"; *plēp* "to flash, gleam"; *plēo* "flame", *blō-blē* "at evening, at dusk", *blqi* "gem"; *brāi*, *brāo* "bright, shining"; *glōk*, *klōk* "to burn" (≈ Tib. *glog* "lightning", *glog-pa* "silver", *bkrag* "brightness, lustre"); *khlap* "shining, lustrous" (of black objects); *ch<sup>a</sup>lēm*<sub>2</sub> "beautiful to look at"; *th<sup>a</sup>luη* "to melt, fuse"; and with initial *l*: *lān*<sub>2</sub> "to wash clean" (≈ Tib. *lags-mo* "clean"), *lōn*<sub>1</sub> (*lōn*<sub>2</sub>) "clear, open", *lūam*<sub>1</sub> "bright, shining". Perhaps we may add: *lē* "to look at, see" (and, for *hlā*<sub>2</sub>, Tib. *zla-ba* "moon").

*hlē*<sub>1</sub> "[exclamation as end of] canto of poetry"; *blēn* "song, music" (≈ Tib. *dbyan*), *plēn*<sub>1</sub> "to chatter, talk", *blām*<sub>1</sub> "talkative", *glōn* and *klōn* "verses, poetry", *klēm*<sub>1</sub> "to sing a lullaby", *klōo*<sub>1</sub> "to say, explain" (≈ Tib. *klag-pa*, *klog-pa* "to read", *glu* "a song"), *khlu*<sub>1</sub> "flute"; and with initial *l*: *lao*<sub>1</sub> "to tell, explain", *lao* "class prefix of words denoting wind-instruments", *lām* "interpreter", *lū* "to be reported", and Tib. *lo* "rumour", *lou* "message", *lab-pa* "to speak"<sup>1</sup>.

*hlē*<sub>1</sub>; see p. 39. Compare: *blē*<sub>1</sub> "crooked, lopsided", *blēn* "dislocated, sprained", *brēn*<sub>1</sub> "cross-road" (≈ Tib. *phred* "across"); *phlē* "crooked, with prevarications" (≈ Tib. *phye-ba* "to crawl"), *phlēn* "to alter"; *plē* "to translate", *plēn* and *plēn*<sub>1</sub> "to change, transform", *prēn*<sub>1</sub> "incorrect, faulty", *plin*<sub>2</sub> "to turn a thing inside out", *plēm* "false, spurious"; also *plā*<sub>2</sub> "to wrestle", *blān* *but* "to return an answer, reply" (≈ Tib. *blan-pa*, *glan-pa*, *glon-pa* do.); further: *klēn*<sub>2</sub> "to pretend, deceive" (≈ Tib. *sgye-sgyur* "crooked", *khram-pa* "a liar"); *talōp* *talēn* "to tell lies", *s<sup>a</sup>lēn* "noxious, hurtful" (≈ Tib. *slē-yon*), *s<sup>a</sup>lon* "crooked, wriggling", *th<sup>a</sup>luη* and *ch<sup>a</sup>luη* "to twist" (≈ Tib. *shu-ba* "to entice, to deceive"); and with initial *l*: *lēh*<sub>1</sub> "to entice into an ambush", *lō*<sub>1</sub> *luon* "to deceive", *lōp* "stealthily", and Tib. *li-ba* "squinting", *log-pa* "to return, [be turned] upside down; wrong".

*hlē*<sub>1</sub>; see p. 39. Add *hlai* "many, several", *hlūa* "remainder", *hlām* "much, in crowds" (≈ Tib. *lhan* "together"), and compare: *blān*<sub>1</sub> "many, different people", *bran*<sub>1</sub> "much, crowded" (≈ Tib. *bra-ba* "to have in great plenty"); *klon*<sub>1</sub> "copious, abundant" (≈ Tib. *klas* id.), *khlon* "herd, crowd" (≈ Tib. *klou* "mass, bulk", *khrod-pa* "crowd, mass"), *gran* "[too] much, many"; *s<sup>a</sup>lōn* "much, many, several", *s<sup>a</sup>lua* *s<sup>a</sup>lān*<sub>1</sub> "crowded, dense"; and with initial *l*: *lān* "some", *lan* "fast, stout", *lē* "and", and Tib. *lu-la* "some, a few".

<sup>1</sup> This group and the first are ultimately one (cf. *plēn*<sub>1</sub> on both sides and Greek *φάω*, *φώς* ~ *φνύι*, *φωνή*), while the connection, with the second, of *brēn*<sub>2</sub> "to speak" (cf. Tib. *smra-ba*, *brūan*, *brō*, *Prian*<sub>2</sub>, etc., seems doubtful.

*hlōŋ*; see p. 39. Compare *phlō*<sub>1</sub> "to rise up (to the surface)", *phluŋ*<sub>2</sub> "to rise up (of smoke)", *bluŋ*<sub>1</sub> "to boil up, rush up", *blōŋ*<sub>2</sub> "tall, big, huge"; *grōŋ*<sub>1</sub> "great (in stature)" (≈ Tib. *bla* "upper, superior", *klad* "what is above", *kron-kron* "upright"); *th<sup>3</sup>lon* "protruding (of eye ball), *s<sup>2</sup>lao* "tall, high"; and, with initial *l*: *lan*<sub>2</sub> "excellent", *luon* "to exceed". Comp. also *hlak*, etc., p. 39, further *hlēm* "pointed; peninsula" ≈ *blēm* "projecting a little way".

*hlēo* "imprudent, rash; to be startled", *hlōk* "to terrify, startle", *hluk hlik* "quickly, hastily"; *phlēo* "quickly", *khluk* "busy", *phlut* "to come out quickly", *blu* "rocket", *blui*<sub>1</sub> "greedily, hastily", *blan* "immediately, at once" (≈ Tib. *glo-bur*, *blo-bur* "suddenly"). Cf. preceding group.

*hlut*; see p. 39. Add *hlon*<sub>1</sub> "to fall", *hlon* "to forget", and (?) *hluom* (p. 39), and compare: *pla*, *phla*, *plō* "to let go", etc., *plot* "to set free", *blat* "to fall out, be separated", *blan*<sub>2</sub> "to slip, make a mistake"; *plan*<sub>2</sub> "to rub, plunder", *plūan*<sub>2</sub> "to strip, take off"; *glōn*<sub>1</sub> "to shake, vacillate", *glōŋ*<sub>1</sub> and *glēo* "easily", *grāt* "to be separated"; *th<sup>3</sup>lom*<sub>1</sub> "to slip down"; *th<sup>3</sup>lok* "to skin, flay"; *s<sup>2</sup>la* "to let go, cast off", *s<sup>2</sup>lot* "[to be] sad", *s<sup>2</sup>lop* "to faint, swoon"; and, with initial *l*: *la* "to let go", etc. (p. 41). Comp. also next group.

*hlāi*; see p. 40, and add *hlan*<sub>1</sub> "to pour down". Compare: *th<sup>3</sup>lāi* "to slide, go elsewhere", *s<sup>2</sup>lāi* "to slip"; *klan*<sub>1</sub> "to distil", *glōn* "canal", *glūn*<sub>1</sub> "waves"; *Plā* "fish", *Pliu* "to float in the air, be wafted".

*hlōn*<sub>1</sub> "darling". Compare: *klōi cā* "darling", *glōi*<sub>2</sub> "to agree with, to hug", *glen* "to caress", *plōp* "to flatter", and *lōm* "to flatter, caress".

*hlum*<sub>1</sub>; see p. 40. Add *hlup* "to cover" (p. 39), and compare: *glum* "to cover", *glum*<sub>2</sub> "shady, sheltered", *klum*<sub>2</sub> "to darken", *klop* "to cover, bury"; *blōp* "twilight, dusk", *brōŋ* "hollow, hole; *th<sup>3</sup>luon* "to hollow out"; and *lum*<sub>1</sub> "low, excavated".

*hrō*; see p. 38. Compare: *Prō* "brittle, fragile", *Prōi* "a little, fine (of rain)", *Prōŋ*<sub>1</sub> "full of holes, thin"; *grōŋ*<sub>1</sub> "thin" (≈ Tib. *phra-ba* "thin, fine", *phran* "little, small", *khrol-mo* "brittle, fragile").

*hvan*<sub>1</sub> etc.; see p. 40. Compare: *kvāŋ*<sub>2</sub> "wide, broad"; *s<sup>2</sup>vāŋ*<sub>1</sub> "bright, shining"; and *vāŋ*<sub>2</sub> "wide, broad" (*vā*<sub>2</sub> "sky"); also *phōŋ*<sub>1</sub> "bright, pure". See also p. 47, l. 13.

*hnā*<sub>2</sub>; see p. 37. Add *hŋon* "crest, comb", *hŋēn* "to raise the head", and compare: *s<sup>2</sup>ŋā* "majestic, glorious", *s<sup>2</sup>ŋan*<sub>2</sub> "tall, high, lofty", *ph<sup>2</sup>ŋok* "to raise the head", and, with initial nasal, *ŋā*<sub>2</sub> "to raise", and the prefix *nā*<sub>1</sub> in such compounds as *nā*<sub>1</sub> 'āi "shamefaced".

*hmōk*; see p. 38. Compare: *khāmua* "dark, dirty", *khāmuk*, *khāmua* "twilight, dusk"; *sāmom* "dirty, rotten"; and *mō zō* "looking dark, dirty" (≈ Tib. *mog-pa*, *mun-pa* "dark", *myags-pa* "rotten").

*H* before *y* I find once interchanging with gutturals, another time with a labial: *hyon<sub>1</sub>* (p. 38) ≈ *kyāi* "spring (of a watch, etc.)", *khāyan<sub>2</sub>* "to retire, abandon"; *hyap* (p. 38) ≈ *Prop Prūa* "to flap the wings".

With *hlēη<sub>1</sub>* (with *l < r*?) "house, dwelling" (p. 39) Tib. *bran* "lodging, abode" is perhaps more directly connected than Tib. *sran*; for the latter seems to be = Siam. *srok* "town", and Tib. *gron* "house, village, town" = Siam. *krun* "chief city".

### 5. 'Q nā in place of hō nā.

In about half a dozen of words 'ō nā occurs in apparently the very same function or functions as *hō nā*:

'yā<sub>1</sub> "separation, divorce; sign of the prohibitive: don't!" Compare *yēk*, *yīη* "to separate"; *yō* "to stop, lay down", *yaη<sub>2</sub>* "to halt, stop"; *hyut* "to stop, halt, stay"; *khayak*, *khayat* "to reserve, put by", *khāyan* "to retire, abandon, relinquish"; and, with secondary palatal (from explosive + *y*): *cak* "to split", *chāk* "partition, screen"; *sik* "section, part", and Tibetan *gcod-pa* "to cut; give up, avoid; stop", 'chad-pa "to be cut off, to cease, end", 'jag-pa "to put, lay down, leave".

'yā<sub>1</sub> "to be, stay, live" (original meaning: "to last"). Compare: *yāo* "long", *yoη* "long, enduring", *yūn* "to stand", *yōn<sub>1</sub>* "lengthy, to lengthen", and possibly *hyon<sub>1</sub>* (p. 38); also Tib. *yod-pa* and *yin-pa* "to be", *yu-ba* "life-tree", *yo-byad* "necessaries [of life]"<sup>1</sup>.

'yāk "to need, want, desire, be hungry". Compare (with *c < ky*?) *cak* "to will", *coη* "please"; further *grūāη<sub>1</sub>* "apparatus, utensils"; and, in Tibetan: *gyon* "want, need", *sñog-pa* "to crave for, lust after", *mño* "fond of", *chags-pa* "to love; passion for".

'yāη<sub>1</sub> "kind, sort, mode". Compare *yen<sub>1</sub>* "example, manner", and, in Tibetan, *cho-ga* "way, method" and 'chag-pa "to tread, walk".

'yōη<sub>1</sub> "nimble, stealthily"<sup>2</sup>. Compare: *kyōη* "quickly, nimble", *khayum* "quickly, immediately", *khayōη<sub>1</sub>* *khayēη<sub>1</sub>* "limping", *yōη<sub>1</sub>* "to walk on tiptoe", *yōn<sub>1</sub>* "jumping up and down"; and in Tibetan: *gyon-po* "crooked, rough", *nchoη-ba* "to leap, jump".

<sup>1</sup> But hardly Tib. 'tso-ba "to live" which seems rather to come from *tsa-ba* "hot, to be hot".

<sup>2</sup> With which *glēη<sub>1</sub>* "nimble, easily, freely" cannot well be connected, because for \**gy* we should expect *gr*, not *gl*. It belongs to *hlut* etc. (p. 43).

$\bar{O}$   $n\bar{a}$ , then, stands only before  $y$ , while  $h\bar{y}$   $n\bar{a}$  occurs also before other sonants. Both letters produce the rising tone, and both are now mute. But  $\bar{y}$   $n\bar{a}$  cannot originally have been the spiritus lenis (with or without vowel) as which it is written, because the latter as a "medial" letter has not the power to convert the following sound into a "high" one. We have a "high"  $h$  and a "low"  $h$  ( $\{ \}$ ,  $\bar{h}$  =  $h$ ,  $\bar{h}$ ), but only a "medial" spiritus lenis ( $\bar{h}$  =  $\bar{h}$ );  $\bar{y}$   $n\bar{a}$ , consequently, seems to have been something like a "high" (i. e., absolutely voiceless) spiritus lenis which for want of orthographic accuracy was identified in writing with the "medial" one.

## 6. Confirmation through the Burmese.

[To find an historically true transliteration of the Burmese alphabet is not such a simple thing as Mr. B. Houghton's "*Outlines of Tibeto-Burman Linguistic Palæontology*" (1896, *F. R. A. S.*) would make us believe. E. g., there is every reason to doubt that the Burmese at the time of the introduction of the alphabet had in their language any palatal explosives. They may have transcribed the Pāli palatals through what appeared to be their nearest Burmese equivalent (cf. the Greek transcription of the Indian palatals). Similarly the various correspondences, in Tibetan, of the Burmese letter used for transcribing the Pāli  $s$  but now-a-days sounded, in purely Burmese words, like "the English  $th$  in both *the* and *thin*", there being "no rule for determining which sound is to be given" (Chase, *Anglo-Burmese Handbook*, Rangoon 1890), make us necessarily pause before writing  $s$  for it. I cannot, however, here attempt to solve these problems nor that of the diphthongs and therefore transcribe the consonants in agreement with those of the Pāli and the vowels as seems best to me, viz., in the following way:  $a$ ,  $\bar{a}$ ,  $i$ ,  $\bar{i}$ ,  $u$ ,  $\bar{u}$ ;  $\bar{e}$ ,  $\bar{e}$ ,  $\bar{o}$ ;  $ou$ ,  $oi$ ;  $am$ , etc. (nasalized vowels)<sup>1</sup>; —  $k$ ,  $kh$ ,  $\eta$ ;  $c$ ,  $ch$ ,  $j$ ,  $\bar{n}$ ;  $t$ ,  $th$ ,  $n$ ;  $p$ ,  $ph$ ,  $m$ ;  $y$ ,  $r$ ,  $l$ ,  $\bar{v}$ ;  $s$ ,  $h$ . The normal (rising) tone is not written; the falling tone I denote through the gravis ( $\bar{}$ ) after the end of the word, and the so-called "checked tone" through what it really is, viz., the spiritus lenis.]

In Burmese the letter called for graphic reasons  $ha$   $th\bar{o}$  or " $h$  thrust out" seems to correspond in almost every respect with the Siamese  $h\bar{y}$   $n\bar{a}$ . It is the hook-shaped secondary form of the letter  $h$  ( $\odot$ )

<sup>1</sup> I do not like the transcription  $\bar{a}$ , because it suggests the idea of a long nasalized  $a$  (cf. the Siamese) which in the Burmese script at least does not exist.



and occurs only with nasals, liquids, and semivowels, to which it is subscribed but before which the *h* it represents is actually sounded whenever the group is initial, while, when it is final, the *h* is mute. The following are examples for the several cases of its occurrence when initial, and, at the same time, its identity with *h̄p nā* and relation to Tibetan.

Siamese:	Burmese:	Tibetan:
<i>h̄pōk</i> (p. 35); cf. <i>h̄ak</i> "to shiver"	<i>h̄hak</i> "malaria"	—
—	<i>h̄hā</i> "to borrow"	<i>br̄nā-bā</i> "to borrow"
<i>h̄nz̄p</i> "to pinch"	<i>h̄hāp</i> "to pinch"	—
—	<i>h̄hā</i> "to be considerate"	<i>s̄hām-pa</i> "to think"
<i>h̄h̄q̄h̄ h̄h̄q̄h̄</i> "to quarrel"	<i>h̄h̄q̄h̄</i> "to annoy"	<i>s̄h̄og-pa</i> "to annoy"
<i>h̄h̄q̄h̄</i> "to suspect"	<i>h̄h̄q̄h̄ nh̄ē</i> "to doubt, hesitate"	<i>bs̄n̄ēh̄s-pa</i> "be afraid of"
<i>h̄nā</i> <sub>2</sub> "face", etc. (p. 43)	<i>nh̄ā</i> "the nose"	<i>s̄nā</i> "nose, peak", etc.
<i>h̄m̄ōk</i> , <i>h̄mak</i> , <i>h̄mom</i> , etc. (p. 38, 44)	<i>mh̄q̄h̄</i> "to be dark"	<i>rm̄ōh̄-bā</i> "to be obscured"
<i>h̄m̄ūan</i> "to be like; similar"	<i>mh̄ya</i> "to be equal, alike"	<i>sm̄yan</i> "match-making"
<i>h̄r̄q̄</i> (p. 38, 43)	<i>rh̄ā</i> "to be scarce"	<i>sr̄ab-pa</i> etc. (p. 38)
<i>ʼyā</i> <sub>1</sub> (p. 44); comp. the negative particle <i>h̄r̄ōk</i>	<i>rh̄ā</i> "to remove out of the way"	<i>bḡram-pa</i> "separated"
<i>hlut</i> "to release"	<i>lh̄vat</i> "to release"	<i>gl̄od-pa</i> , <i>lh̄od-pa</i> , etc. (p. 39)
<i>hlām</i> , <i>hl̄ōm</i> , etc. (p. 39, 41)	<i>lh̄ūm</i> "to warm one's self by fire"	<i>lh̄āh̄-ŋe</i> etc. (p. 39)
<i>h̄v̄iā̄h̄</i> <sub>1</sub> "to cast, fling" (p. 40)	<i>rh̄h̄</i> "to propel violently"	<i>ʼphen-pa</i> "to throw", etc.

Turning now to the function or functions of *ha th̄ō*, we find its most conspicuous employment to consist in the transformation of intransitive or neutro-passive verbs into transitives or causals. The rule is well conceived by James E. Bridges in his "*Burmese Grammar*" (Rangoon 1915): "Some<sup>1</sup> intransitive verbs are made transitive by

<sup>1</sup> Not so very few: I count seventy, but there must be still more. F. O. S.

aspirating the initial consonant of the verb, or, if it has a corresponding aspirate, by changing it for such aspirate." The rule does, however, not only apply to the group consonant + *y*, as Bridges examples (save one) would make one believe, but, as our following list will teach, to all sorts of simple as well as compounded initials<sup>1</sup>.

a) with initial explosive:

<i>kya</i> "to fall"	<i>khyā</i> "to bring down, throw down"
<i>krək</i> "to be afraid"	<i>khrək</i> "to frighten"
<i>kəvā</i> "to become separate, be apart"	<i>khvā</i> "to separate, sever"
<i>cūt</i> "to be torn, rent"	<i>chūt</i> "to tear, rend"
<i>pi</i> "to be pressed, flattened"	<i>phi</i> "to press, flatten"
<i>pȳ</i> "to be pleased, happy"	<i>phȳ</i> "to coax; to make happy"
<i>pvaŋ</i> "to be open"	<i>phvaŋ</i> "to open":

b) with initial sonant:

<i>ŋē</i> "to lean, be inclined"	<i>ŋhē</i> "to incline, set on one side"
<i>ñt</i> "to be even, equal"	<i>ñht</i> "to make even; to persuade to accompany"
<i>nac</i> "to sink"	<i>nhac</i> "to immerse"
<i>mraŋ</i> "to be high"	<i>mhraŋ</i> "to make high, exalt"
<i>yut</i> "to be inferior"	<i>rhut</i> "to put down"
<i>rve</i> "to move from" (intrans.)	<i>rhe</i> "to move from" (trans.)
<i>lap</i> "to be uncovered, empty"	<i>lhap</i> "to uncover; to neglect".

This method of forming causals does not exist in either Tibetan<sup>2</sup> or Siamese and must, consequently be regarded as a late, i. e., idiomatic development. It suggests, however, the possibility of a purely semasiological use of the aspiration as such also in the related languages.

In addition, then, to this class of words with *ha thō* there is, secondly, the one already exemplified where *ha thō* answers both to Siamese *hō nā* and to some Tibetan prefix or prefix-like letter.

And there is, thirdly, in Burmese too, as in Siamese, the interchange, real or apparent, of ante-sonant *h* with radical initials, though here it is of course less variform because of the non-existence, in Burmese, of initial mediæ and of *l* (and partly even *r*) after explosives. Examples abound, but it will suffice here to compare with

<sup>1</sup> Excepting only the dental class which is not represented at all. I count 25 words with initial explosive, and 45 with initial sonant.

<sup>2</sup> In the Tibetan causals with initial aspirate the aspiration is phonetically conditioned, viz., by the prefix (*ʿa chur*); see H. Koerber, *loc. cit.*

*hlām* etc. (p. 41) the following Burmese words: *prəuŋ* "to be bright", *proi* (sp. *prō*) "to shine", *phrū* "to be white"; *kroi* (sp. *krō*) "to boil to a pulp, to melt (metal, etc.)", *kray* "star", *krañ* "to be clear, pure", and *khrañ* "ray"; further *kraŋ kraŋ* "loudly", *prak prak* "clearly, conspicuously", *prəu* "to say, speak, tell", *mrañ* "to sound".

## 7. Conclusions.

From the facts I have tried to disclose two conclusions only can be drawn with certainty, viz., 1) that the Siamese *hə nā* on account of its close agreement with the Burmese *ha thō*, not to speak of other reasons, must have once been a spoken *h*; and 2) that *hə nā*, ike *ha thō*, has not an uniform origin. On the latter point a few final remarks may be added here.

When comparing the Burmese causals formed by means of aspiration (p. 47) with our table on p. 35 fl. it seems probable that in Siamese the aspiration was used though not for the same yet for a similar purpose. But this wants further inquiry, because there are certain Tibetan parallels, such as Tib. *kha-ba* "bitter" ~ Siam. *khom* (p. 35), and Tib. *ṛṇab-pa* (p. 37) ~ Siam. *hṇap* (p. 35), which seem rather to point to a secondary origin of *hə nā* also in this class of words.

It is very tempting, indeed, to look at *hə nā* everywhere as a mere remnant of some prefix, but it is by no means easy to prove this view to be correct, because, as we have seen, there are many cases where *hə nā* seems to have taken the place of a radical initial. Those strings like *hlām*, *hləm*, *blōŋ*, *blōŋ*, *glōk*, *klōk*, *khlap*, *lūām*<sub>1</sub>, etc. (p. 41 fl.) are a terrible crux. Does *hə nā* as such actually change therein with *b*, *g*, etc.? or was it prefixed to an initial and original *l*? or to a secondary *l* reduced from one of the ancient groups *bl*, *gl*, etc.?<sup>1</sup> or is it the remnant of or substitute for a prefix taken by an original or a secondary *l*? In some cases *hə nā* seems to have arisen within Siamese from some prefix-like (but possibly radical) aspirate explosive; comp. *klānet* "weary" ~ *lnet* do. (p. 37), *klāyan*<sub>2</sub> "to retire, abandon" ~ *hyou*<sub>1</sub> (p. 38), *thālāi* ~ *hlāi* (p. 34). Possibly also the threefold accentuation of words with *hə nā* (as in *hlōŋ*, *hlē*<sub>1</sub>, *hlā*<sub>2</sub>) points to the diverse origin of the enigmatical letter.

<sup>1</sup> Comp. foot-note 2 on p. 41.

## LIT'AIPOS GEDICHTE.

### IV. BUCH

(37 lyrische Gedichte.)

Von E. VON ZACH

1. Der Mond über den Grenzbergen (bei Bernhardi, *Mitt. Orientalischen Seminars*, Berlin 1916, S. 116).

天山 ist natürlich der Tianshan Zentralasiens.

雲海 ist das Wolkenmeer.

白登 ist ca. 10 Li südöstlich von P'ing-ch'êng in Shansi (vgl. Giles, B. D. Nr. 1505, Lit'aipo VI 26, d'Hervey, S. 64).

Der Kukunor liegt in N.O.-Tibet, und nicht in der Mongolei.

Yü-mên ist nicht eine Festung, sondern der Paß Yü-mên-kuan.

Hau sind die Chinesen (nicht Han).

Vers 7 u. 8: Seit alters ist dies ein Land der Feldzüge und Schlachten,

Und man sah niemals Menschen von hier zurückkommen.

Vers 12: Das Seufzen und Klagen der Grenzbesatzung dürfte keine Unterbrechung finden.

2. Das Tu-lu-lied (in sechs voneinander gedanklich unabhängigen Strophen).

1. Im Bach von Tulu ist das Wasser durch Schlamm getrübt.

Man sieht darin nicht den Mond.

Man sieht darin nicht den Mond.

Und doch ist das Wasser tief und geht einem (darin) schreitenden Menschen bis über den Kopf.

2. Der Vogel von Yüeh kommt aus dem Süden,  
Die Wildgans aus der Mongolei geht auch nach Norden.

Ich möchte den Bogen spannen und gegen Himmel schießen,  
Aber es tut mir leid, daß sie inmitten der Reise den Rückweg  
verlieren sollten.

3. Die fallenden Blätter entfernen sich vom Baume  
Und wirbeln im Winde.  
Der Wanderer hat keinen Stützpunkt  
Und jammert über sein Loos, das jenen Blättern ähnelt.
4. Der Vorhang aus Seidengaze rollt sich auf,  
Wie wenn Menschen ihn öffnen würden.  
Der helle Mond dringt geraden Weges hinein.  
Wiewohl unabsichtlich sieht es doch verdächtig aus.
5. Das mächtige Schwert hängt an der Wand  
Und läßt von Zeit zu Zeit das Geheul eines Drachens ertönen.  
Wenn es nicht stets gebraucht wird, um die dicke Haut von  
Rhinozerosen und Elephanten zu zerschneiden,  
Setzt es Moos an an den durch Rost<sup>1</sup> rauhen Stellen.  
Wenn es nicht die Schmach des Staates reinwaschen kann,  
Wodurch kann es Ruhm erwerben und sich einen Namen  
machen?
6. Der wunderbare Falke (des Wênwang von Ch'u) jagt in den  
Marschen von Yün und Mêng.  
Er beachtet weder Gabelweihe noch Sperber.  
Wenn er einmal für seinen Fürsten zugreift (sich auf Beute  
stürzt),  
So ist es der Vogel Rokh, den er aus den höchsten Himmels-  
höhen holt.

3. Ich besteige den hohen Hügel und blicke nach dem  
fernen Meere aus.

Ich besteige den hohen Hügel  
Und blicke nach dem fernen Meere' aus.

<sup>1</sup> Ich lese 鏽 statt 繡: 羞澀 bedeutet: in Verlegenheit (vgl. Tufu, ed. Chang Chin C. 6, 24) und paßt hier nicht.

Die Knochen der 6 Riesenschildkröten sind schon gebleicht.

(vgl. Wilhelm, *Liehtzū*, S. 50)

Wohin sind die 3 Berge geschwommen?

Der Fusangbaum ist mitten durchgebrochen.

Und die helle Sonne verbirgt ihren Strahlenglanz (Wên-hsüan C. 16, 27)

Die Silberterrasse der Hsiwangmu (W. H. C 15, 13), die Goldtore der Paläste von P'ênglai sind nur Träume gewesen.

Und Ch'in-shih-hwang sowie Han-wu-ti warteten vergebens auf eine Kunde aus jenen Gegenden (vgl. Chavannes, *Mém. hist.* II 152)

Die Versuche des Vogels Ching-wei (Giles, *B. D.*, Nr. 401), das Ostmeer zu füllen und so die Inseln der Genien erreichen zu können, waren Verschwendung von Holz und Stein.

Und dafür, daß Wasserungeheuer Brücken bilden können, fehlt jeder Beweis.

Hast Du nicht gesehen,

Die Grabstätten des Ch'in-shih-hwang in Li-shan (Chavannes II, 193), des Han-wu-ti in Poling sind in Asche verwandelt.

Schafhirten steigen jetzt darauf herum,

Räuber haben aus den Gräbern das Geschmeide geholt.

Was konnte die göttliche Kraft jener schließlich dagegen auch tun?

Die einst in nutzlosen Kriegen Soldaten schindeten, sind jetzt zu ewiger Ohnmacht verurteilt.

Konnten sie wie Huangti Ting-hu auf fliegendem Drachen verlassen?

#### 4. Das Lied vom Frühling.

In Ch'ang-an scheint die helle Sonne vom Frühlingshimmel,

Der grünen Wieden üppige Pracht hängt<sup>1</sup> schwingend im Winde,

Die Blumen vor der Halle des sich zerteilenden Weihrauchs<sup>2</sup> werden gerade rot.

<sup>1</sup> Ich lese 垂 statt 桑.

<sup>2</sup> Zu 披香 vgl. W. H. Cap. 1, 10 u. T'ungchienkangmu, C 7, p. 3 (18 v. Chr.).

Drinne im kaiserlichen Serail ist alles Wohlgeruch, Farbe<sup>1</sup>  
und Schönheit.

Im kaiserlichen Serail — da möchte ich einmal gewesen sein  
(und zugeschaut haben).

Da tanzt die Kaiserin Fei-yên (Giles, *B. D.* Nr. 151 u. 562) mit  
ihrem graziösen Körper,

Und die Damen des Purpurpalastes singen wunderbare Lieder.

Und der Kaiser genießt schon 36 000 Tage lang

Jahre, jahraus die herrlichsten Freuden.

5. Das Lied Yang-pan-erl (eigentlich Yang Min, Sohn einer  
Zauberin, der in jungen Jahren zusammen mit seiner Mutter  
ins Serail kam und später Günstling einer Kaiserin wurde,  
ca. 500 n. Chr.).

Singe, o mein Gebieter, das Lied Yang-pan-erl.

Und ich fordere Dich auf, Wein zu trinken aus Hsin-fêng (Play-  
fair<sup>1</sup> Nr. 2909, Nr. 4).

Wo hält sich das Wesen auf, das Du am meisten liebst?

Die Raben krächzen in den Weiden beim weißen Tor von  
Chiang-ning)

Die Raben krächzen verborgen unter den Weidenblüten.

Wenn Du betrunken bist, bleibst Du bei mir im Hause.

Im Weihrauchfasse, worauf das Bild vom Po-chan-Berge<sup>2</sup>  
ziselirt ist, brennt Aloë-Holz,

Zwei Rauchsäulen steigen zusammen auf bis zu den Purpur-  
wolken des Firmaments.

6. Die Trennung der beiden Schwalben.

Die beiden Schwalben flogen hin und wieder.

Ihr einträchtiger Flug ließ im Menschen heiße Wünsche entstehen.

Nicht vereinzelt ließen sie sich auf dem Edelsteinsöller oder  
dem Perlenturm nieder,

<sup>1</sup> 發色 vgl. W. H. Cap. I. 17.

<sup>2</sup> Ob hier ein bestimmter Berg oder Meeresinseln gemeint sind, ist mir  
nicht klar; auch vom archäologischen Standpunkt wäre es interessant, hierüber  
Näheres zu erfahren.

An dem Goldfenster, an der farbenprächtigen Türe sah man stets  
sie beisammen.

Als die Po-liang-t'ai Terrasse (Chav. III, 471) in Flammen auf-  
ging, flogen sie weg,

Um im Palast des Wuwang (Chav. IV, 415, Giles, *B. D.*  
Nr. 858) Einzug zu halten.

Und als auch letzterer verbrannte,

Und die Jungen umkamen, und das Nest leer war,

Da blieb traurig eine einzige Schwalbe übrig.

Verwaist denkt sie in Sehnsucht des früheren Gatten.

Zusammen zu fliegen ist ihnen nicht mehr vergönnt.

Dies schmerzt mich da drinnen im kleinen Herzen gar sehr.

7. Die Einsiedler in den Bergen trinken einander zu  
(Veranlassung zu diesem Gedichte gab die Absicht des Kaisers  
Ming-huang, den Kronprinz Li Ying von der Thronfolge aus-  
zuschließen, vgl. T'ungchienkangmu C. 43, 66).

Unter den bis in den Himmel ragenden Fichten<sup>1</sup>

Stehen vor mir Greise mit seidenweichem weißen Haar.

Die Ihr mit dem Frühlingswinde kommt, wer könnt Ihr wohl  
sein?

(Mit Euch) erscheinen plötzlich zahllose Schmetterlinge im  
duftenden Gras.

Die Augenbrauen so schön wie Schnee und Eis, das Gesicht so  
zart wie eine Pfirsichblüte,

Die Knochen jung, das Mark noch frisch, seid Ihr die Ver-  
körperung der ewigen Jugend.

Sie behaupten jene vier Alten zu sein, die zur Ch'in-Zeit vor der  
Welt in die Berge geflohen (Giles, *B. D.* Nr. 1881).

Dort tranken sie sich gegenseitig zu, unterhielten sich und  
wußten nichts vom Altwerden (vgl. Bernhardi & Zach,  
*T'ao Yuan-ming* 1915, S. 37).

Sie hielten alle fest an ihrer Liebe zu Berg und Wald (wie die  
Hirsche)

<sup>1</sup> 落落 findet sich Wên-hsuan C 11, 7: den Schatten der üppig wachsen-  
den, schlanken Fichten benutzen. vgl. Tufu, Ausgabe Chang Chün C. 7, 23; 14. 6;  
15,32; 16,36; 19,25.



Und schämten sich, an den Kämpfen der großen Welt (der Drachen und Tiger) teilzunehmen.

Plötzlich kamen sie wieder zum Vorschein, um den Kronprinz Liu Ju-i (Chao-wang) zu helfen (Chav. II, 407, Wieger, *Text. hist.* I, 370).

Der Han-Kaiser (Kao-ti) erschrak darüber, veränderte von Absicht (vgl. T'ungchienkangmu, C. 3,29: 195 v. Chr.

Und erhörte die Bitten der Dame von Ch'i (Mutter des Kronprinzen, vgl. Giles, *B. D.* Nr. 1442).

Nachdem jene Greise so die Helfer des Kronprinzen geworden, (in der Geschichte werden dem Kaiser die Worte zugeschrieben: obwohl der Kronprinz Helfer gefunden, können sie mich nicht bewegen)

Kehrten sie zurück in ihre Berge von Shang (in Shensi, Playfair<sup>1</sup>, Nr. 6219).

Dahinschwebend wie Wolken — in wunschloser Gemütsverfassung.

Dort schwangen sie ihre Becher und brachten Libationen an Ch'ao Fu und Hsü Yu (Giles, *B. D.* Nr. 200 u. 797).

Waren es etwa letztere allein, die sich ihre Ohren wuschen, nachdem sie von ihrer Berufung zum Kaiser gehört hatten? (nein — auch die vier Weißköpfe wollten von einem Amte nichts wissen).

Begeistert singend sehe ich erwartungsvoll auf zum Sung-Berg (in Honan, wo Ch'ao Fu und Hsü Yu lebten), ob jetzt von dort auch Einsiedler zum Vorschein kommen und sich des jetzigen Kronprinzen annehmen werden.

Doch meine Begeisterung bricht bald wieder in sich zusammen.

8. Bei d'Hervey-Saint-Denys, *Poésies de l'époque des Thang*, S. 53.

9. Ballspiellied.

Wenn ein Edelstein ebenso wenig Wesen von sich macht wie ein Pfirsich oder eine Pflaume (vgl. Petillon, S. 178),

Da wird er vom Fischauge (das für eine Perle gehalten wird) ausgelacht und Pien Ho (Giles, *B. D.* Nr. 1650) scheut (fürchtet) sich.

Wie zahlreich sind doch die alles beschmutzenden Fliegen im  
Ch'u-Reich! (vgl. *Shihking*, Legge IV, 394).

Selbst der weiße Edelstein, für den Städte eingetauscht wurden,  
fand Herabsetzung und Verunglimpfung.

Der blutige Tränen weinende Pien Ho klagte lange in den  
Bergen von Ching:

Ein loyaler Staatsdiener müsse sterben als beinloser Dämon  
(weil man ihm nicht glauben wolle).

Als Kuan I-wu (Giles, *B. D.* Nr. 1006) das Lied des Ning Ch'i  
(Giles, *B. D.* Nr. 1568 und Petillon, S. 225) hörte,

Verstand er es erst, nachdem es ihm seine Konkubine erklärt  
hatte.

Der Herzog Mu von Ch'in kaufte Po-li Hsi um fünf Schaf-  
häute,

Als dieser von Räubern gefangen und dem Tode nahe war  
(vgl. Giles, *B. D.* Nr. 1659, Chav. II, 27: 買死 vom Tode  
erkaufen) (alles Beispiele von bedeutenden Leuten, die erst  
unterschätzt worden waren).

Wer später reingewaschen bis zu den Wolken erhoben wurde,  
War erst verachtet wie Schlamm.

T'ai-kung, der alte Schlächter von Chao-ko (Giles, *B. D.*  
Nr. 1862, Chav. I, 222, II, 289,

Veränderte sich wie ein Tiger (*Iking*, Legge 168, 328) am Ufer  
des Po-hsi (Petillon, S. 249).

Als er die Angelschnur hob, hatte er auch schon den Karpfen  
mit dem Steine, der für Wênwang die Weltherrschaft (六合,  
bedeutete.

Später erhielt er im Osten Ying-ch'iu (Chav. I, 239) als Lehen  
(*Shihking*, Legge IV, 627).

Als er früher an den Windungen des Wei-Flusses saß,

Wer kannte da diesen alten Mann?

Und wie verhalten sich erst die Menschen der Gegenwart!

Mit beiden Augen verfolgen sie die fliegenden Wildgänse (schen-  
ken dem gewöhnlichsten Vogel die größte Beachtung, vgl.  
Chav. V, 354; in einer anderen Bedeutung dagegen Chav. I,  
242: les oies sauvages dans la campagne étaient un symbole  
que les sages étaient chassés et exilés).

## 10. Die Quelle in der verborgenen Schlucht.

Ich reinige den weißen Stein (auf den ich mich setze),  
Und spiele auf meiner einfachen Gitarre.

Die verborgene Schlucht ist traurig und tief die Quelle, die  
darin fließt.

Die erfahrene Hand kennt die Kerbzeichen des Instrumentes  
und rein erklingen die Töne hoher Spannung (Wen Hsüan,  
C. 6, 19; 35, 4).

Das Herz fühlt sich einsam wie eine tausendjährige Fichte.  
Wenn der Wind dahinbraust die tausend Klafter tiefe Schlucht  
(W. H. C. 18, 13).

Darin sieht man den traurigen Affen, sich mit seinem Schatten  
tröstend, an gefährlicher Stelle sitzen (vgl. Tufu, ed. Chang  
Chin C. 14, 12).

Er schreit im herbstlichen Baum und läßt seinen langgedehnten  
Ruf ertönen.

Der Fremdling hat seine kummervolle Zeit, ist in schlechter  
Stimmung und lauscht.

Seine Tränen fließen in Strömen (W. H. C. 18, 16) und benetzen  
sein Gewand.

Doch wenn man die musikalischen Töne miteinander verbindet,  
So gibt das Rauschen der Quelle eine Melodie.

Ich habe nur die Klänge niedergeschrieben,

Und (auf der Laute) meinen Gefühlen mit kundiger Hand Aus-  
druck verliehen.

Ich weiß durchaus nicht, ob dieses Lied alt oder neu ist:

Es ist das Lied von der Quelle in der verborgenen Schlucht,  
Die tief im Walde rauscht.

11 u. 12. Wang Chao-chün (Giles, *B. D.* Nr. 2148 und W. H. C. 27, 23).

## 11. Über dem Lande Ch'in der Handynastie steht der Mond.

Sein fließendes Licht bestrahlt die schöne Chao-chün.

Sobald sie einmal den Weg über den Yü-kuan-Paß genommen,  
Kommt sie aus den unendlich entfernten Gegenden nicht mehr  
zurück.

Und der Mond steigt wieder auf aus dem Ostmeere,

Aber für die im Westen verheiratete Chao-chün gibt es keine Stunde der Rückkehr.

Im Yën-chih Gebirge (vgl. de Groot, *Hunnen*, S. 121) ist ewige Kälte und der Schnee bildet die (einzigen) Blumen.

Die feingezeichneten Augenbrauen kummervoll zusammengezogen starb sie im Sande der mongolischen Wüste.

Im Leben hatte sie kein Geld (um den Maler zu bestechen) und wurde durch diesen verleumdet (als minder hübsch dargestellt).

Im Tode ruht ihr Leib unter dem immergrünen Erdhügel und die Menschen seufzen im Gedanken an sie.

12. Chao-chün strich mit der Hand über den mit Edelsteinen besetzten Sattel,  
 Sie schwang sich aufs Pferd und Tränen rollten über ihre roten Wangen.  
 Heute war sie noch die Haremsdame im Palaste des Han-Kaisers,  
 Morgen früh sollte sie schon eine Mätresse im Lande der Mongolen sein.

13. Das Lied von der jugendlichen Haremsdame (des Herzogs) von Chung-shan (in Chihli).

Die jugendliche Haremsdame des Herzogs von Chung-shan  
 Ist besonders wegen ihrer Schönheit als etwas Auserlesenes betrachtet worden.

Obwohl sie (an Schönheit) die Schwester des Li Yen-nien (Giles, *B. D.* Nr. 1231) nicht erreichte,

So war sie doch in ihrer Zeit die Schönste im Lande —

Es war, wie wenn Pfirsich- und Pflaumenblüten durch das Oberlicht der Halle herabkämen,

Und ihre blühende Anmut stellte selbst den beginnenden Frühling in Schatten.

Nachdem die Gunst sie hoch emporgetragen, sank sie bald wieder in Ungnade.

Sollte der Himmel selbst sich für sie ihrer Schönheit wegen interessiert haben?

Die Seerose verwelkt bei Ankunft des Herbstreifes.

Der runde Fächer (der Blüte) zieht sich beschämt zurück vor dem Staub der Netze, den die Füße der Nixen des Loflusses aufwirbeln (W. H. C. 19, 14 und Lit'aipo C. 25, 61).

Die Dame Ch'i (Giles, *B.D.* Nr. 1442) wurde mit abgeschnittenen Haaren in die Straße gestoßen.

Seit jeher haben alle, die kaiserliche Gnade genossen, dafür büßen müssen.

#### 14. Das Lied von Ching-chou.

Dicht bei der Festung Po-ti-ch'êng (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 5444) da brausen gar mächtig Wind und Wogen.

Wer wagt im fünften Monat die Schlucht von Chü-t'ang zu passieren (vgl. 27. Gedicht)?

In Ching-chou (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 1157) ist der Weizen reif und die Seidenraupe wird zum Schmetterling.

Beim Abwickeln der Kokons denke ich Deiner, und dabei erscheinen viele neue Fadenenden.

Der Kuckuck schreit im Fluge — ach, was muß ich tun, ich armes Weib.

#### 15. Das Fasanenlied (für die Tänzer mit den Gazellenkopf-Masken).

Ihr Tänzer mit den Gazellenkopf-Masken spiele auf und gebet acht,

Das Fasanenlied ist nun fertig.

Laut rufend (W. H. C. 33)<sup>1</sup> erhebt sich der Fasan entschlossen (W. H. C. 14, 9) und gedenkt aufzufliegen,

Er bewegt fächernd seine Brokatflügel.

Ein gewaltiger Wind entsteht (vgl. Lit'aipo IV, 22).

Die beiden Weibchen trinken und essen zusammen.

Er tritt stolz und kühn (W. H. C. 2, 14) auf, wer kann es mit ihm aufnehmen?

Plötzlich zieht er sich in das (tiefe) Gras zurück, um da beherzt zu sterben.

<sup>1</sup> Für 喔 咿 mit der Bedeutung „krähen“ zitiert K'anghsi einen Vers Han Yü's (C. 3, 2). Doch wie man sieht, kommt der Ausdruck schon bei Lit'aipo vor.

Er sucht nicht das Leben im goldenen Käfig. —  
 Himmel und Erde sind unendlich weit und groß,  
 Warum wollen wir uns nicht ganz der Natur hingeben?  
 ShanChüan wollte den Thron des Himmelssohnes nicht annehmen  
 (Legge, *Texts of Taoism*, II, 183).  
 Und auch Wu-kwang (*T. of T.* II, 163) entzog sich nichtigem  
 Ruhme.  
 Was auf dieser Welt Wert hat, ist das Herz des sorgenfreien  
 Gelehrten:  
 Erleuchtet fühlt er sich eins mit der Unendlichkeit.

#### 16. Die Begegnung.

Ich begegnete Dir im roten Staube der Straße (W. H. C. I, 5).  
 Ich grüßte tief mit der Peitsche mit dem Goldgriff.  
 Die Stadt (mit ihren tausend Häusern, W. H. C. I, 13) liegt im  
 Grün der Trauerweiden,  
 Dein Haus in anmutiger Umgebung (W. H. C. II, 21; 28, 13 und  
 30, 24).

Man wäre hier durch den Context versucht, den letzten Vers  
 als Frage, etwa: „in welchem Teile der Stadt liegt wohl Dein Haus?“  
 aufzufassen. Der Kommentar widerspricht aber durch Anführung  
 von Beispielen für den Gebrauch von 阿那 aus der Literatur  
 einer solchen Deutung aufs Entschiedenste.

#### 17. Bei A. Forke, *Blüthen chinesischer Dichtung*, S. 143.

#### 18. Seit langem getrennt.

Wieviele Lenze sind seit unserer Trennung vorübergegangen,  
 und er ist noch immer nicht nach Hause zurückgekehrt.  
 Durchs weiße Fenster habe ich schon fünfmal den Kirschbaum  
 blühen sehen.  
 Überdies habe ich ihm Briefe geschrieben, wie einst die Su Hui  
 dem Tou T'ao (Giles, *B. D.* Nr. 1781 und Petillon, S. 319).  
 Als er sie öffnete, mußte er seufzen.  
 So ist es gekommen, daß mein Innerstes zerrissen ist und sein  
 Herz gebrochen.

Ich habe aufgehört mein üppiges Haar (Lit'aipo II, 44), meine schwarzen Schläfenflechten mit dem Kamm in Ordnung zu bringen.

Vor Kummer sieht mein Haar aus wie Schnee vom Winde durcheinander gewirbelt.

Voriges Jahr sandte er mir einen Brief, der mir seine Ankunft in Yang-t'ai meldete (Lit'aipo II, 58).

Dieses Jahr sandte er mir einen Brief, wonach er sich wieder weiter von mir entfernte.

O der Ostwind!

Der Ostwind bläst für mich.

Er läßt die wandernde Wolke aus Westen zu mir kommen.

Ich warte auf ihr Kommen, aber am Ende kommt sie nicht.

Leise fallen die Blüten aufs blaugrüne Moos.

19, 20, 21. bei d'Hervey, S. 34.

22. Das Lied von dem am Ufer des Stromes stehenden ehrenwerten Beamten seines Herrschers.

(Dieser eigenartige Titel soll durch irrtümliche Zusammenfassung der Titel zweier Gedichte — „der am Ufer des Stromes stehende Herrscher“ und „der von traurigen Gedanken erfüllte ehrenwerte Beamte“ — entstanden sein). — Es ist interessant, daß im P'eiwênüñfu C 34 下 unter 節士 dieses Lied nicht erwähnt wird, wohl aber ein Vers aus Tufu, worin auf den Titel dieses Liedes angespielt wird (Tufu, ed. Chang Chin, Kap. 16, 43).

Auf den weißen Wellen des Tung-t'ing Sees treiben nur wenige Blätter.

Schwalbe und Wildgans sind auf ihrem Fluge gerade in das Gebiet der Wolken von Wu gedrungen.

Die Wolken von Wu sind kalt.

Schwalbe und Wildgans leiden unter dem kalten Winde und lassen sich klagend auf dem Sande des Ufers nieder.

Am Ufer der vereinigten Flüsse Hsiao und Hsiang steht der ehrenwerte Beamte und klagt über den Herbst.

Seine Tränen fließen wie Regen.

Die helle Sonne am Firmament (allein) kennt sein Herz,  
 (Und weiß), daß er einem erlauchten Herrscher dienen kann.  
 Der wackere Mann ist tief betrübt.  
 Ein mächtiger Wind erhebt sich (vgl. Lit'aipo IV, 15 .  
 O könnte er doch ein bis an den Himmel reichendes Schwert in  
 die Hand bekommen,  
 Um damit den Ozean zu überschreiten und den langen Walfisch  
 zu töten!

23. Das Lied vom Generalissimus (Ch'en An? vgl. T'ungchienkangmu C. 19, 5), (das Gedicht soll eine Anspielung enthalten auf die Rebellion des Chang Yen-chia, 759 n. Chr.: vgl. T'ungchienkangmu C. 45, 5 .

Ein Sturmwind braust am alten Mond vorüber.  
 Durch Überfall (W. H. C. 3,8) bemächtigt er (der General) sich  
 des Chang-hwa Söllers (in Hupeh, vgl. *Tsochuan*, Legge V, 611, 7).  
 Die hellen Sterne funkeln über dem Peilo-Tor von Ch'angan  
 (Chav. III, 354).  
 Der nach Süden ins Feld ziehende kühne General ist wie der  
 Donner der Wolken.  
 Aus seiner Hand, die sich auf das Schwert des Himmelssohnes  
 stützt, zuckt der Blitz.  
 Er tötet sogar den langen Walfisch und teilt die Wasser des  
 Meeres (vgl. voriges Gedicht).  
 Ich sehe die mehrdeckigen Schiffe, die Herz und Auge erfreuen.  
 Er gleicht gar sehr dem Wang Chün (der Chin-Dynastie), dem  
 General mit dem Beinamen „der sich bäumende Drache“,  
 der auf solchen Schiffen nach Ssuch'uan fuhr,  
 Truppen aushob, sie zum Kampfe schulte und die Tigerfahne  
 entfaltete.  
 Die weißen Wellen des Stromes sehen wie Silberdächer aus.  
 Selbst steht er inmitten des Lagers in seinem Zelte, seine Armee  
 überblickend.  
 Sein rötlicher Bart erinnert an Lanzen spitzen, hoch ragt seine  
 Mütze.



Unter seinen disziplinierten Truppen (Petillon, S. 172) begrüßt er wie ein zweiter Chou Ya-fu (Giles, *B. D.* Nr. 426) den Kaiser.

Dieser weiß jetzt erst, daß das von Liu Li kommandierte Lager von Pa-shang nur Kinderspiel ist.

Auf der queren Nomadenflöte wird das Lerchenlied<sup>1</sup> vorgetragen.

Auf dem mondbeschienenen Söller wird das Lied von den fallenden Pflaumenblüten gespielt.

Der Generalissimus erhebt sich selbst und tanzt mit seinem langen Schwert.

Seine tapferen Offiziere lassen ihren Beifall ertönen, daß die höchsten Regionen des Himmels erzittern.

Nach vollbrachtem Sieg meldet er seinen Erfolg dem erlauchten Monarchen.

Und sein Bild wird gemalt für die Einhorn-Gallerie.

#### 24. Der Weg des Herrschers.

Ein großer Fürst ist wie der Himmel, der alles bedeckt.

Weit und breit ist nichts, das nicht in seinem Bereich ist.

Huangti's Krieger (Legge IV, 298), Ch'ang Hsien (Chav. I, 32) und T'ai-shan-chi (Lehrer des Huangti vgl. Huai-nan-tzū)

Waren wie seine Arme, die vom Willen gelenkt werden,

Wie die bei Kuan-tzū (Giles, *B. D.* Nr. 1006) erwähnten Schwingen der Wildgans.

Liu Pei und Chiu-ko Liang verhielten sich zueinander wie der Fisch zum Wasser, sie gehörten zusammen und bildeten ein Ganzes.

Aus Erde und dem sie stützenden Gerüst entsteht die Mauer.

Und die Vereinigung zahlreicher Tugenden (oder tüchtiger Männer) ist eine feste Basis.

無二 findet sich mit anderer Bedeutung im Tsochuan, Legge V, 166, 3, unswerving.

Zu 積德 vgl. *Shuking*, Legge III, 227; accumulated virtue.

T'ai-shan-chi findet sich nicht im P'eiwên-yüfu.

---

<sup>1</sup> Der hier vorkommende Name für die Lerche O-to-hui ist ins Mandschurische übernommen worden: ododon (aus den chinesischen Silben o-do und der letzten Silbe von wendeden. vgl. Buleku bithei niyeche banjibun, 4. Heft, S. 28.

## 25. Strumpfstricklied.

Da gab es einst den tapferen Kao Chien-li aus dem südlichen Yèn (Petillon, S. 131 und 146), und Chuan Chu, den Held von Wu-mên (Giles, *B. D.* Nr. 504)

Der eine füllte sein Cymbal mit Blei (um damit Kaiser Ch'in Shih-hwang zu erschlagen), der andere versteckte das Messer im servierten Fisch (um Prinz Liao zu erstechen).

Tief dankbar für die Gnade ihrer Fürsten gaben sie ihr Leben für diese hin

Und warfen einen gewaltigen Berg für eine leichte Eiderdune in die Wagschale.

## 26. Unter der Jugend Freunde sammeln (vgl. Pao Chao's Gedicht W. H. C. 28, 19).

Die Augen der „violetten Schwalbe“ (eines herrlichen Pferdes, vgl. W. H. C. 14, 6) leuchten auf in goldgelbem Glanze.

Wiehernd schüttelt es seine schwarze Mähne.

Bei Tagesanbruch gedenkt der Reiter in die Ferne zu galloppieren

Und Freunde zu sammeln im Osten des Lo-Tores.

Dort übt sich die Jugend in der Fechtkunst,

Um den weißen Affenfürsten (fabelhafte Gestalt aus dem Wu-Yüeh-Ch'un-ch'iu in seiner Kunst zuschanden zu machen (vgl. Lit'aipo XI, 6).

Der perlengestickte Rock schleppt den Brokatgürtel nach,  
Der Dolch (den er trägt) tötete einst den Wu-hung (Petillon, S. 29).

Von jeher gab es tausende solcher tapferer Leute,

Die von dem gleichen männlichen Geiste beseelt waren,

Die Freundschaftsbünde schlossen und einem Chi Mêng (ein fahrender Ritter aus der Zeit des Chou Ya-fu) folgten,

Die betrunken in Hsin-fêng (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 2909, 4<sup>0</sup>) einzogen,  
Lachend einen Becher Weines leerten

Und auf dem Marktplatz Menschen töteten. --

Ein Abschiedsfest wurde gegeben am kalten I-Flusse (Petillon, S. 379),

Und obwohl die Sonne durch einen Regenbogen durchbohrt  
ward (der Himmel also dem Unternehmen günstig war),  
Mißglückte der Plan des Kronprinzen Tan von Yên (Giles, *B. D.*  
Nr. 1866).

Umsonst kam Ching K'o um im Palaste des Kaisers von Ch'in,  
Und Wu Yang (der ihn begleitete) wurde aschfahl.

Wie konnte er auch daran denken zusammen mit diesem das  
Attentat zu vollbringen?

Vgl. zu diesem Gedichte Lit'aipo's 擬恨賦, Kap. 1, S. 9, ferner Shihchi, Kap. 86; Chavannes, *Mém. hist.* II, 120; Bernhardi u. Zach, *T'ao Yuan-ming* 1915, S. 43; die Worte in letzterer Arbeit 圖窮 sind natürlich dem Shihchi, Kap. 86 entlehnt, und die Übersetzung: „der Plan scheiterte“ ist unrichtig. Aber Petillons Übersetzung (S. 29): le roi aperçut le poignard à travers une déchirure de cette enveloppe — halte ich auch für falsch; vielleicht bedeutet es: als die Karte ganz aufgerollt, zu Ende entfaltet war, kam es von selbst zur Lösung des Knotens.

Zu Wu-hung vgl. P'eiwên-yünfu C. 1 und 8 (扈稽), woraus hervorgeht, daß die ersten Kapitel dieses Thesaurus sehr oberflächlich bearbeitet sind und viel zu wünschen übrig lassen.

27, 28. bei Bernhardi *a. a. O.*, S. 117.

Abgesehen von zahlreichen Textfehlern (ich erwähne nur 美 statt 弄, 當 statt 嘗, 何 statt 向, 復 statt 傷 etc.) muß es heißen: Für immer war ich derselben Treue sicher wie sie der den Brückenpfeiler umarmende Wei-sheng zeigte; wie konnte ich etwa daran denken, den Söller besteigen und Ausschau halten zu müssen nach dem fernen Gatten wie das Weib von 忠州 (in Ssüch'uan, Playfair<sup>1</sup>, Nr. 1563)? Ferner bedeutet 五月不可觸: der Yen-yü-tui-Felsen in der Chü-t'ang-Schlucht ragt im 5. Monat nur wenig über die Wasseroberfläche hervor, dadurch ist die Gefahr für die Schifffahrt groß und die Schlucht kann nicht passiert werden; vgl. Tufu's Gedicht Yen-yü, Ausgabe Chang Chin, C. 16, 21.

Im zweiten Gedicht (Nr. 28) ist die Anmerkung 3 ganz verfehlt; 沙頭, auf dem sandigen Ufer, kommt bei Tufu (z. B. C. 8, 17; 10, 2; 13, 32) vor; vgl. auch Zottoli V 484 und 568; aber in dem Bernhardischen Zitat (Tufu C. 17, 41) ist Sha-t'ou Name eines Marktes bei Chiang-ling; eine dritte Bedeutung endlich hat 沙頭 Tufu C. 2, 30: bis zum Bodensatz.

淼淼暗無邊, die große Wasserfläche hatte im Dunkeln keine Grenzen — aber nicht: das unendliche Wasser und das nächtliche Dunkel waren eins.

Dieses zweite Gedicht (Nr. 28) ist nach Ausspruch des Huang T'ing-Chien (Giles, *B. D.* Nr. 873) nicht von Lit'aipo, sondern von Li-I (Giles, *B. D.* Nr. 1150).

## 29. Das Lied vom alten hellen Mond.

Als ich klein war, wußte ich nichts von dem Mond,  
 Ich nannte ihn die Schlüssel aus weißem Nephrit.  
 Und (später) wieder war ich geneigt zu glauben, daß der Spiegel  
 der Genien-Terrasse Yao-t'ai  
 Durch den Luftraum fliege am Ende einer dunklen Wolke;  
 Daß der Neumond die Füße eines Genius vorstelle,  
 Und der Vollmond die Blätterkrone eines Zimmtbaumes sei;  
 Daß ein weißer Hase (im Monde) Arznei zerstampfe,  
 Worauf ich fragte, für wen er sie bereite;  
 Daß die dreifüßige Kröte (Giles, *B. D.* Nr. 140) bei einer  
 Finsternis die runde Scheibe verspeise.,  
 Wodurch der Vollmond nächtlicherweile vollkommen ver-  
 schwinde.  
 Einst hat der Bogenschütze Hou I (Giles, *B. D.* Nr. 667) neun  
 Sonnen herabgeschossen.  
 Und seither leben die Himmelsbewohner in Heiterkeit und  
 Ruhe.  
 Aber diese Bedrängung und Verdunklung des Mondes  
 Hat man niemals für beachtenswert gehalten.  
 Wenn das Unglück kommt, was kann ich dagegen beginnen?  
 Hat doch der Schmerz meinen Mut zermürbt.

## 30. Der Kaiser begibt sich nach Hui-chung.

(Eine Satyre auf Kaiser Ming-huang, der so wie einst Kaiser Han-wu-ti auszog auf der Suche nach Genien und Geistern anstatt nach tüchtigen Staatsmännern, vgl. Cha v. *Mém. hist.* III, 509; zu letzterer Stelle sei bemerkt, daß es sich doch wohl nur um das Lustschloß von Hui-chung handeln kann, vgl. dazu Cha v. II, 139; dasselbe befand sich 140 Meilen N. W. von Lung Chou in Fêng-hsiang-fu (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 4693); dieses Schloß lag innerhalb des Hsiao-kuan-Passes (also in Shensi und nicht in Kansu); die Hunnen überschritten 166 v. Chr. diesen Paß und verbrannten das Schloß; vgl. de Groot, *Hunnen*, S. 83).

Sechsenddreißig Lustschlösser (besitzt der Kaiser),  
 Deren Söller und Terrassen bis an den Himmel reichen.  
 Über die Wandelgalerien schreitet langsam der Mondschein,  
 Schöne Mädchen trauern in der nebligen Leere.  
 Getrennt vom Kaiser erreicht sie nicht seine Gnade —  
 So leiden Pfirsich- und Pflaumenblüten unter den Frühlings-  
 stürmen.

Welche wollüstigen Gedanken wurden da rege,  
 (Als sie hörten), daß die kaiserliche Sänfte den Weg nach Hui-  
 chung nehme.

Von zehntausend Wagen begleitet begab sich der Kaiser auf  
 seinen Sonnenweg.

Tausend Reiter schwangen bunte Fahnen,  
 Die Vorhut stand schon nördlich von Hsi-liu,  
 Während sich die Nachhut noch östlich vom Kan-ch'üan Pa-  
 laste befand.

Frage der Kaiser etwa so wie einst Wên-wang nach dem alten  
 Weisen von Wei Ch'uan (Giles, *B. D.* Nr. 1862),

Rief er etwa zu sich wie einst Huangti den Jüngling aus der  
 Wüste von Hsiang-ch'êng (Legge, *Texts of Taoism*, II, 96).

Nein — ihm war es nur darum zu tun, das Bankett der Hsi-  
 wangmu am Jaspissee zu übertreffen.

Und auch nach seiner Rückkehr kam die Festesfreude zu keinem  
 Ende.

## 31. Allein geblieben, ohne Hoffnung ihn wiederzusehen.

Wer war der Junker auf dem weißen Pferde?

Ein Kind des Grenzlandes von Huang-lung (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 2438, 1<sup>o</sup>).

Auf dem T'ien-shan-Gebirge lag drei Klafter tiefer Schnee,

War das etwa die Zeit, um in die Ferne zu wandern?

Wohlriechende Frühlingskräuter werden plötzlich zu herbstlichem Gras.

Die Zikade (vgl. *Shihking*, Legge IV, 230) läßt am Mäander-teiche ihren Ruf erschallen.

Wind verstärkt die Töne des winterlichen Weberschiffchens.

Mondlicht bescheint den Kummer des eiskalten Frauengemaches.

Ich erinnere mich, in dem Jahre, da Du von mir schiedst,

Pflanzte ich ein Pfirsichbäumchen, das mir bis zu den fein-gezeichneten Augenbrauen ging.

Dieser Baum ist heute über hundert Fuß hoch.

Die Blüten sind abgefallen, die Zweige verdorrt . . . . .

Bis ans Ende (Legge IV, 82) werde ich allein bleiben, ohne je Dich wiederzusehen.

Meine Tränen fließen — und nur ich weiß warum.

## 32, 33, 34. Das weiße Nessel-tuch.

(Ein Tanzlied, worin die Schönheit der Tänzerinnen — leicht wie silberweißes Nessel-tuch — verherrlicht wird; ein Kommentator behauptet, daß damit Kiangsu-Tänze gemeint wären, weil das weiße Nessel-tuch in Kiangsu verfertigt wurde.)

## 32. Erhebe Deine reine Stimme (zum Gesange)

Öffne Deine Reihen weißer Zähne.

Schönes Mädchen aus dem Norden, das meine östliche Nachbarin ist,

Singe mir das Lied vom weißen Nessel-tuch und höre auf mit jenem vom grünen Wasser.

Mit dem langen Ärmel streift sie sich über das Gesicht und erhebt sich Dir zu Gefallen.

Kalte Wolken ballen sich über Nacht zusammen, und es schneit über dem unendlichen Meere.

Der Wind aus der Mongolei braust über den Himmel und zwingt die Wildgans aus dem Grenzgebiet zur Umkehr.  
Antlitze, weiß wie Jade, füllen die Halle und der Freude ist kein Ende.

33. Die Sonne geht unter über dem Kuan-wa Schlosse (das Fu Ch'a, Giles, *B. D.* Nr. 576, für seine Hsi-Shih, *B. D.* Nr. 679, erbaute), wo Gesang und Tanz schon lange in vollem Gange sind.

Der kalte Mond erhebt sich über dem klaren Strome, die Nacht sinkt tiefer und tiefer.

Ein einziges Lachen der schönen Tänzerin ist tausend Goldstücke wert.

Bei fallenden Schleiern und wirbelnder Seide erhebt sie ihre klagende Stimme.

„Singe jetzt nicht das Lied vom Frühlings Schnee in Ying (der Hauptstadt von Ch'u, Playfair<sup>1</sup>, Nr. 89),

(Ich weiß), daß Dein Herz ergiffen wird beim Hören des Kiangsu-Liedes der Tzu-yeh (des Liedes von den vier Jahreszeiten),

Dein Herz wird ergriffen, und ich hoffe auf Deine Belohnung“.

Ich möchte zusammen mit Dir ein Paar Mandarinenenten aus dem Himmelsteiche sein

Und eines Morgens wegfliegen — hoch in die dunklen Wolken.

34. Mit der Scheere von Wu wird die farbige Seide zerschnitten und Ballettroben werden gefertigt.

Die glänzenden Schminken, die herrlichen Kleider rauben dem Frühling seine Pracht.

Wenn die Augenbrauen bewegt, die Ärmel gewirbelt werden, glaubt man einen Schneesturm zu sehen.

Solche alleinstehende (alles übertreffende) Schönheiten, die den Untergang einer Stadt herbeiführen können (Petillon, S. 62), gibt es wenige auf der Welt.

„Der Sturmwind“ und „der Wirbelwind“ sind Lieder, die das Herz trunken machen und uns die Rückkehr vergessen lassen.

Der Mond sinkt über der hohen Halle, wo die Kerzen kürzer und kürzer werden.

„Widerstrebe nicht, wenn ich eine Nephrit-Haarnadel in Deinem Mützenband befestige“.

## 35. Das Lied von den schreienden Wildgänsen.

Die Wildgänse aus dem Lande der Barbaren lassen ihren Schrei ertönen.

Sie haben die Berge von Yên (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 6509) verlassen. Gestern sind sie von Wei-yü (im hohen Norden) aufgebrochen, Heute morgen haben sie die Pässe überschritten.

Eine jede von ihnen hält im Schnabel ein Schilfrohr.

Auf ihrem Fluge nach Süden lassen sie diese zwischen Himmel und Erde fallen.

In geschlossenen Reihen, Flügel an Flügel ziehen sie dahin, um seinerzeit wieder zurückzukehren.

So weilen sie als Gäste über nebligem Lande und wogenden Gewässern und lassen sich zeitweilig nieder in Hunan und Kiangsu (W. H. C. 13, 11).

Von Schnee und Eis bedrängt ist ihr Körper erschöpft (und können sie nicht hoch fliegen).

Da sie fürchten, vom Schnurpfeil<sup>1</sup> getroffen zu werden, rufen sie einander erschreckte Warnungssignale zu.

Wenn sie nur den Ton der Bogensehne hören, fallen sie verwirrt zu Boden — was sicherlich sehr zu bedauern ist.

(Wenn Du das weißt), warum schießest Du trotzdem den Pfeil ab?

## 36. Mein (des armen Weibes) unglückliches Loos.

Der Han-Kaiser schätzte gar hoch seine A-chiao (Giles, *B. D.* Nr. 1)

Und wollte sie in einem Palaste aus echtem Golde unterbringen. Jeder Tropfen ihres Speichels, der aus Himmelshöhen<sup>2</sup> fiel (Giles, *B. D.* Nr. 2156),

Verwandelte sich im Winde zu Perlen und Edelsteinen.

Nachdem die kaiserliche Gunst ihren Höhepunkt erreicht hatte, nahm die Liebe wieder ab.

Je tiefer die Eifersucht wurde, desto kälter wurden die Beziehungen.

<sup>1</sup> Die Übersetzung Couvreur's, *Dict. class.* p. 636; zu der Stelle aus dem Hsi-tu-fu, Wên Hsüan C. 1, 16 ist unrichtig; es muß heißen: (so viele Pfeile sind abgeschossen), daß die Schnüre der Pfeile sich untereinander verwickeln; Couvreur: *petite flèche enveloppée dans son fil.*

<sup>2</sup> 九天 wird auch als eine Bezeichnung des Kaiserpalastes gebraucht.



Obwohl der (von ihr bewohnte) Ch'ang-mên-Palast (W. H. C. 16, 8) nur einige Schritte entfernt war,  
Wollte der Kaiser auch nicht für Augenblicke zu ihr zurück-  
kehren.  
Regen, der einmal gefallen ist, kehrt nicht mehr zum Himmel  
zurück.  
Wasser, das verschüttet ist, kann nur schwer wieder eingesam-  
melt werden.  
Deine Gnade und meine Gedanken  
Sind beide verschiedene Wege gegangen, wie Wasser das nach  
Osten und das nach Westen fließt.  
Was einst die blühende Seerose war,  
Ist heute zur welken Pflanze geworden, die von der Wurzel  
getrennt ist.  
Wer mit Schönheit anderen dient,  
Kann nicht erwarten, daß seine gute Zeit lang dauert.

37. bei Forke, *a. a. O.*, S. 119.

## FERNÃO MENDEZ PINTO UND SEINE „PEREGRINAÇAM“.

Von G. SCHURHAMMER. S. J.

Im Jahre 1614 erschien bei Pedro Crasbeeck in Lissabon ein Buch, das sich nicht nur in der portugiesischen Literatur als stilistisches Meisterwerk einen Ehrenplatz erwerben, sondern auch den Orientalisten manche, bis heute ungelöste, Probleme vorlegen sollte, die *Peregrinaçam* des Fernam Mendez Pinto, oder wie der volle Titel lautete: „*Peregrinaçam de Fernam Mendez Pinto. Em que dá conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouuio no reyno da China, no da Tartaria, no de Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no de Calaminhan, no de Pegù, no de Martauão, & em outros muytos reynos & senhorios das partes Orientais, de que nestas nossas do Occidente ha muyto pouca ou nenhũa noticia. E tambem dá conta de muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras muytas pessoas. E no fim della trata breuemente de algũas cousas, & da morte do santo Padre mestre Francisco Xauier, vnica luz & resplandor daquellas partes do Oriente, & Reytor nellas vniversal da Companhia de Iesus. Escrita pelo mesmo Fernão Mendez Pinto. Dirigido à Catholica Real Magestade del Rey dom Felipe o III. deste nome nosso Senhor. Com licença do santo Officio, Ordinario, & Paço. Em Lisboa. Por Pedro Crasbeeck. Anno 1614. A custa de Belchior de Faria Caualeyro da casa del Rey nosso Senhor, & seu Liureyro.*“

### 1. Auflagen und Übersetzungen.

Auflagen und Übersetzungen erschienen in rascher Folge, portugiesisch 1678, 1711, 1725, 1762, 1829, 1908<sup>1</sup> in Lissabon;

1 *Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*. Edição popular com uma noticia, notas e glossario, por J. I. de Brito Rebello. Lisboa, Livraria Ferreira. 1908. 8°. 4 Bände. (XXXXVIII, 250, 308, 312, 280.) Die beste Bibliographie für Mendez Pinto gibt H. Cordier. *Bibliotheca Japonica*. Paris 1912. 34-44, den unsere Fußnoten ergänzen.

spanisch 1620, 1620, 1627, 1628<sup>1</sup> in Madrid, 1645 in Valencia, 1664, 1666<sup>2</sup> in Madrid; französisch 1628, 1645, 1663, 1830 in Paris; englisch 1653, 1663, 1692 in London; holländisch 1652, 1653 zu Amsterdam<sup>3</sup>; deutsch 1671, 1671 in Amsterdam<sup>4</sup> (verkürzt); nebst einer Reihe weiterer verkürzter Ausgaben, z. B. portugiesisch 1845 in Lissabon<sup>5</sup>, 1851 in Paris<sup>6</sup> und 1865 in Rio de Janeiro<sup>7</sup>; französisch 1787/89 in Paris<sup>8</sup> (und für die Jugend bearbeitet 1847, 1851, 1857, 1858, 1860 in Tours<sup>9</sup>) und 1770 in Amsterdam (nach einer ausführlicheren Ausgabe von 1738<sup>10</sup>), englisch 1625 und 1891 und deutsch 1674 in Straßburg<sup>11</sup>, 1752 in Leipzig<sup>12</sup>, 1809, 1868 in Jena, 1874 in Gera<sup>13</sup> und 1926 in Minden i. W.<sup>14</sup>

1 Biblioteca Nacional Madrid R/19 217.

2 Ebda. R/22 439.

3 P. A. Tiele, *Nederlandsche Bibliographie van Land- en Volkenkunde*. Amsterdam, F. Muller 1884, 193.

4 Ch. Ayres, Fernão Mendes Pinto. Subsídios para a sua biographia e para o estudo da sua obra. (Extracto da Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa, Nov. Ser., Classe de Sciencias Moraes. etc. Tomo X, Parte I.) Lisboa 1904, 52 B: „Il y a 2 éditions même lieu. même date. même format . . Elles diffèrent de pagination à partir de p. 307.“

5 A. e J. Castilho, *Livraria Classica Portuguesa*. Excerptos. Lisboa 1845, tom. XI—XVI.

6 S. Peregrinação 1908, I, S. XXXIII.

7 Ebda.

8 Ch. Ayres 1904, 52 B.

9 Expéditions Portugaises aux Indes Orientales, par M. L. Candau. Tours, A. Mame et Cie. 1857, 1858, 1860; ferner: Mendes Pinto par M. L. Candau. Ebda. 1847, 1851. (Vgl. M. Bernardes Branco, *Portugal e os Estrangeiros*. Lisboa 1879, I, 231.)

10 Les Vicissitudes de la Fortune ou Cours de Morale mise en action pour servir à l'histoire de l'Humanité. Amsterdam 1770. 4<sup>o</sup> (150). Der Kompilator bemerkt, sein Buch sei ein Auszug aus den „Voyages aventureux de Fernand Mendez Pinto, traduits du Portugais“, ein dicker Band in 4<sup>o</sup>, gedruckt 1738. (Vgl. M. B. Branco, l. c. II, 294.)

11 Wohl eine verkürzte Ausgabe. (Vgl. Cordier, *Bibliotheca Japonica* S. 38.)

12 In: *Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande . . . durch eine Gesellschaft gelehrter Männer im Englischen zusammengetragen und aus dem Französischen ins Deutsche übersetzt*. Leipzig, 1752, X, 356—506.

13 Die Ausgabe von 1874 (Fernand Mendez Pinto's abenteuerliche Reise durch China, die Tartarei, Siam, Pegu . . . Gera, C. B. Griesbach's Verlag 1874, 8<sup>o</sup> [XVI 412]) ist eine Neuauflage der von 1868.

14 In Indien und Asien. Seefahrten und Abenteuer in der ersten

## 2. Urteile.

Die Urteile über die Glaubwürdigkeit der „Peregrinação“ lauteten und lauten auch heute noch verschieden. Einige mögen zur Probe folgen.

1633. João Rodriguez Tçuzzu S. J., der 1577—1614 in Japan, 1614—1634 in Makao weilte, der langjährige Dolmetscher am Shôgun Hof in Miyako, schreibt in seiner „Historia da Igreja do Japão“ über Pinto's Entdeckung Japans (Peregr. Kap. 132—137):

„Fernão Mendes Pinto no seu livro dos fingimentos se quer fazer hum destes tres [der drei Entdecker], e que se achi alli neste junco, mas he falso como o são muitas outras couzas do seu livro, que parece compoz mais para recreação, que para dizer verdades: porque [não ha] Reyno, nem acontecimento em que não finja acharse.“<sup>1</sup>

1666. Manuel de Faria y Sousa, Asia Portuguesa. Lisboa 1666 I:

„Fernando Mendez Pinto, Historia Indica . . De la verdad della dudan muchos. . Yo le tengo por muy verdadero. por muchas razones . . Pero quando no lo sea, esso es en cosas que se quedan fuera de mis argumentos.“ (Litteraturliste am Schluß des Vorworts)

1710. Francisco de Souza S. J., Oriente Conquistado. Lisboa 1710:

„Estava neste tempo em Goa Fernão Mendes Pinto, bem conhecido pelo livro de suas peregrinações, tão verdadeiras na boca dos noticiosos, como duvidosas na opinião do vulgo“ (P. I, D. II, Conqu. I, § 7).

„El-rei [Ôtomo Yôshishige von Bungo] lhe [Franz Xaver] escreveu uma carta . . a qual se pode ver em Fernão Mendez Pinto [Kap. 209], testimunha de visto de todos estes successos . . a cuja verdadeira historia deve o vulgo Portuguez restituir a fama, que lhe tira com a desengraçada paranomasia de Pinto, em „minto“ (P. I, D. I, Conqu. IV, § 45).

1752. Allgemeine Historie der Reisen zu Wasser und zu Lande. Leipzig 1752, Bd. X:

Hälfte des 16. Jahrhunderts. Nach dem Reisewerk des Fernand Mendez Pinto in neuer Bearbeitung herausgegeben und eingeleitet von Friedrich Wencker. Mit 1 Titelbild und zahlreichen Abbildungen im Text von Kunstmaler Fritz Bergen, München. Minden in Westfalen, W. Köhler (1926). 8°. 169 S.

1 Ch. Ayres, Fernão Mendes Pinto e o Japão. Lisboa 1906, 135 (Extracto da Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa. Nov. Ser., Classe de Sciencias Moraes, etc. Tomo X, Parte II). Daß J. Rodriguez Tçuzzu S. J. der Verfasser der „Historia da Igreja do Japão“ ist, war Ayres und den übrigen Autoren unbekannt. Vgl. hierzu unsere Arbeit: „Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des hl. Franz Xavers 1551“ in: Anthropos XVI—XVIII, 829—830.

„Ferdinand Mendez Pinto .. wird in Portugall als der wunderbareste und ungemeinste unter allen Reisenden angesehen. Zwar hat es an Einwürfen gegen seine Zuverlässigkeit nicht gefehlet: allein er hat im Gegentheile auch treffliche Vertheidiger gefunden.“ (357.) „... Der Eifer für seine Vertheidigung ist so weit getrieben worden, daß man, um die Beweise seiner Aufrichtigkeit zu finden, eine erstaunliche Menge Schriftsteller durchsuchte, und aus solchen darthat, er habe die wunderbaren Begebenheiten, die er erzählt, keinesweges aus seinem eigenen Kopfe genommen, indem man eben diese Erzählungen auch anderswo antreffe.<sup>1</sup> Dieser Schluß hat eine desto größere Stärke, weil es einem Manne, der seine ganze Lebenszeit in Indien zubrachte, auf alle Weise unmöglich fiel, eine solche Menge Bücher zu lesen; und da er noch vielweniger den Inhalt derselbigen errathen konnte: so wird diese Gleichförmigkeit beynahe zu einem unumstößlichen Beweise seiner Aufrichtigkeit.“ (358—359.) „... „La Bulaie (Sentiment de la Boulaie le Goulx sur les livres de Voyages qu'il a lûs) bezeuget in der That mit größter Verwunderung, er habe bey Besichtigung so vieler Stadte und Länder niemals einigen geographischen Irrthum in des Pinto Erzählungen angetroffen. König Philipp II., welcher das Wahre vom Falschen sehr wohl zu unterscheiden wußte, hielt ungemein viel auf unseren Pinto; er hörete ihm nicht nur mit Vergnügen zu, sondern er richtete sich auch zum oftern nach seinem Rathe. Figuero<sup>2</sup> bezeuget nicht nur dieses, sondern saget auch, es hätten ihn noch viele hohe Häupter ganz besonderer Gnadensbezeugungen gewürdigt, und ihn öfters vor sich kommen lassen .. Doch dem sey wie ihm wolle, so dürfen wir doch keinesweges um einiger ungewissen Beschuldigungen willen, die bloß auf die Menge seiner gehabten Zufälle, und auf die Trefflichkeit seines Gedächtnisses hinaus laufen, einen Reisenden aus dieser Sammlung weglassen, der bei seinen Landesleuten in beständiger Hochachtung steht, keiner einzigen Unwahrheit überwiesen, von mehr als einem Schriftsteller wegen einiger zweifelhaftig scheinenden Umstände vollkommen gerechtfertiget, und in einer großen Menge vortrefflicher Reisebeschreibungen mit besonderen Lobsprüchen angeführet ist.“ (360.)

1868. Ph. H. Külb, Ferdinand Mendez Pinto's abenteuerliche Reise. Jena:

„Man betrachtete anfangs den Bericht Pinto's, so lange er allein die entfernten Länder beschrieb, als die fabelhafte Erzählung eines Abenteurers, welche mehr zur Unterhaltung als zur Belehrung des Lesers dienen könne, und stellte nicht selten die Wahrheit seiner Erzählungen geradezu in Abrede; man hat jedoch durch die neueren zuverlässigen Reisebeschreibungen erfahren, daß selbst die unwahrscheinlichsten Theile auf Wirk-

<sup>1</sup> Vgl. die „Apologia“, die Maldonado seiner spanischen Übersetzung vorausschickt, und die ihr beigefügte lange Liste von „Autoren, die über Ostindien, Japan und China schrieben“.

<sup>2</sup> Gemeint ist der französische Übersetzer der *Peregrinação*, Bernard Figuier, und sein Vorwort.

lichkeit beruhen, und deshalb den alten Reisebericht immer mehr schätzen gelernt. Man gibt jetzt zwar bereitwillig zu, daß die Einzelheiten durch manche Auswüchse einer reichen Phantasie ausgeschmückt sind, ist aber überzeugt, daß die Erzählung im Allgemeinen ein lebendiges und getreues Bild des Lebens und der Sitten der Völker des östlichen Asiens gibt. Vergessen darf man auch nicht, daß die Schilderung der Reisebegebenheiten aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben ist . . Für die Wahrhaftigkeit des Erzählers spricht auch die Thatsache, daß er nie übertreibt, um sich Geltung zu verschaffen, sondern seine Persönlichkeit stets in ein sehr untergeordnetes und bescheidenes Licht stellt. Vieles, was er nach den Aussagen der Eingeborenen mittheilt, mag auch nicht gerechtfertigt werden können.“ (S. IX.)

1877. Ferdinand Freiherr von Richthofen, China. Ergebnisse eigener Reisen. Berlin 1877 I:

„Der vielgelesene Bericht von Fernand Mendes Pinto, ein Meer von Lügen, in dem man einige Inseln von Wahrheit erspahrt.“ (647.) „Das Buch hat, trotz der Dreistigkeit, mit der Pinto die unerhörtesten Angaben erfindet, viel Interesse, weil ein rother Faden wirklicher Erlebnisse und richtiger Beobachtungen über die mannigfaltigsten Dinge sich hindurchzieht.“ (Ebda. Fußnote.)

1879. P. A. Tiele, De Europeërs in den Maleischen Archipel (in: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie 1877 ff.):

. . . „Fernão Mendez Pinto. Het tooneel van die avonturen is voor een deel de Maleische archipel . . en ze vallen juist in den tijd dat het geschiedverhaal van Castanheda ons begeeft en de berichten bij de overige schrijvers hoe langer hoe schaarscher worden . . daardoor is het ook dikwijls moeilijk de duisterheden die er in voorkomen op te helderen, en uit te maken wat wij er van te gelooven hebben. Over 't algemeen komt het mij voor en is mij voor een deel door de vergelijking met deze en gene mededeeling bij andere schrijvers gebleken dat wij hem ten opzichte van zaken en gebeurtenissen waarvan zijne landgenooten kennis konden dragen over 't algemeen wel kunnen vertrouwen, maar dat hij bij 't verhalen van persoonlijke avonturen, waarbij zijne waarheidsliefde dien toets niet had door te staan, aan zijne fantasie wel eens den vrijen teugel viert. Ook zijn de namen van plaatsen en personen vooral in die gevallen dikwijls niet t' huis te brengen; althans mij is dit niet mogen gelukken. Wat overigens de fraaie redevoeringen betreft die hij ter wille van den „klas-sieken“ historiestijl de inlandsche vorsten en hooge personagien laat houden, het spreekt van zelf dat die door hem verzonnen zijn.“ (58—59.)

1902. H. Haas, Geschichte des Christentums in Japan. Tokyo 1902: „Man wird im allgemeinen dem letzten deutschen Übersetzer Mendez Pinto's [Kulb] zustimmen können, nach dem man bereitwillig zugestehen müsse, daß die Einzelheiten durch manche Auswüchse einer reichen Phantasie ausgeschmückt sind, aber überzeugt sein durfe, daß die Er-

zählung im allgemeinen ein lebendiges und getreues Bild des Lebens und der Sitten der Völker des östlichen Asiens gibt. Und gewitzigt durch die vollständige Korrektur des Urteils über Marco Polo's lange als Fabelbuch betrachtetes Reisewerk, zu der man sich nach genauerer Bekanntschaft mit den von dem italienischen Reisenden beschriebenen Ländern und Völkern hat entschließen müssen, wird man sich doppelt hüten müssen, bei Pinto vorschnell als fabulös zu verwerfen, was bei allem Schein des Gegenteils sich doch als auf Wirklichkeit beruhend erweisen mochte. Es gilt in jedem einzelnen Punkt genau, aber vorurteilslos zu prüfen, ehe man eine Entscheidung fällt.“ (42.)

1912. A. Brou S. J., Saint François Xavier. Paris 1912 1:

„Presque tous les anciens biographes (Tursellini, Lucena, Du Jarric, Bartoli, Sousa) ont également puisé dans le *Peregrinação* de Mendez Pinto, édité à Lisbonne en 1614 (la même année et chez le même éditeur, Pedro Crasbeck, à Lisbonne, que do Couto qu'il contredit à chaque ligne). Or il est impossible d'avoir confiance en Pinto et ce n'est pas un des moindres ennuis de l'historien de Xavier, que de rencontrer à chaque pas cet encombrant et fantaisiste voyageur, sur la foi duquel on a juré trop longtemps ... Partout où l'on peut vérifier ses récits par d'autres documents sérieux, on le trouve en faute. Il n'y aurait donc qu'à l'abandonner. Malheureusement, pour certains épisodes, nous n'avons d'autre témoignage que le sien, et l'on peut dire presque à coup sûr que son récit contient à parts égales de l'histoire et du roman.“ (422.)

1925. G. E. Harvey, *History of Burma*. London 1925, 342:

„Pinto is not so much a liar as an inveterate rhetorician. Like a true Portuguese of his age, he makes no effort to understand the customs and religion of the races with which he mixed.“

### 3. Der Inhalt der *Peregrinação*.

Um uns ein eigenes Urteil über den Wert oder Unwert der *Peregrinação* zu bilden, wird es nötig sein, eine kurze Übersicht über den Inhalt derselben zu geben. Sieben Hauptteile lassen sich darin unterscheiden:

#### I. Jugend und Indienfahrt (1511—1537).

##### 1. In Portugal.

(Um 1511.) Geboren in Montemór-o-Velho.

1521. 13. 12. Lissabon an, am St. Luziatag, als man die Schilde zerbrach beim Tod des Königs Manuel, 10—12jährig. 1½ Dienstjahre bei Herrin. Flieht auf Schiff, wird von französischen Freibeutern gefangen und wieder ausgesetzt, kommt nach Setubal. 4 Dienstjahre bei Francisco de Faria, 1½ beim Mestre de Santiago (1)<sup>1</sup>.

1 Die Zahlen in Klammern bezeichnen die Kapitel der *Peregrinação*.

## 2. Die Indienfahrt.

1537. 11. 3. Lissabon ab mit 5 Schiffen ohne Capitan-mor.

1538. 15. 9. Diu an, „im selben Jahr“. Kapitän Diu's Antonio da Silveira (2).

3. Mit den Kundschafterschiffen ins Rote Meer.

22. 9. Diu ab, über Sokotra nach Arquico und Gotor (bei Massauah) (3—4).

4. In Abessinien.

Von Gotor 1<sup>2</sup> über Kloster Satilgão, 1 Bitonto (Ort und St. Michaelskloster).

1 Haus Betenegus, 2½ „bei unseren Tagemärschen zu 5 leguas“ Fumbau.

4. 10. Gileitor an, *Sonntag*. Hier 9 Tage, dann zurück nach Arquico (4).

5. Gefangenschaft in Arabien.

1537. 6. 11 Arquico ab nach 9 Tagen. *Mittwoh.* Von Türken gefangen und nach Mokka, 3 Monate darauf als Sklave nach Ormuz gebracht und hier von Kapitän Fernando de Lima und dem vor wenigen Tagen dort angekommenen Generalouvidor Pero Fernandez losgekauft (5—6).

6. Nach Indien.

Ormuz ab, 16 Tage nach Ankunft. erreicht in 17 Tagen das von Turkenflotte belagerte Diu (7), 2 Chaul, 1 Höhe von Carapatão; von hier mit 3 Fustén des Fernão de Moraes 1 nach Dabul. 2 Goa.

7. Onor Zug.

Goa ab nächsten Tag, Samstag, unter Gonçalo Vaz Coutinho. die Auslieferung einer dahin geflüchteten Türkengaleere zu fordern.

Onor an, nächsten Montag. Hier 2—3 Tage, dann 1 nach Goa (8—12).

## II. Unter Kapitän Pero de Faria (1538—1543).

1. In Goa und Diu.

Goa. „23 Tage nach Ankunft nahm ich Dienst bei Pero de Faria.“

1538. 14. 11. *Samstag* schiffte sich Vizekönig ein; 5 später:

19. 11.] Ein Catur aus Diu meldet Abzug der Türken.

6. 12. Goa ab mit Armada, *Donnerstag*; nach 4

Chaul an. Hier 3, dann

1539. 16. 1. Diu, an. Neubau der Festung.

14. 3. Diu ab mit dem zum Kapitän Malakkas ernannten Pero de Faria.

13. 4. Goa ab.

1539. 5. 6. Malakka an (12).

2. Gesandtschaftsreise zu den Batak.

Malakka. Einige Tage nach Ankunft kommen Begrüßungsgesandtschaften der Nachbarfürsten (13); der des Batak Königs bleibt 17 Tage. 20 Tage nach dessen Abreise folgt Pinto, über Surotilau (Aarú), Hicanduré Fluß, 5 bis Minhatolei (Pedir), dann zu Westseite Sumatras, 4 bis Guateamgim Fluß (14), Batorrendão und Panájú, der Hauptstadt des Batak Königs, 23 leguas von Achin. Nach 9 Tagen mit Batak Heer gegen Achin, über 1 Turbão (15), „in seinen gewöhnlichen Tagemärschen von 5 leguas“ bis Quilem Fluß. Bei Tondacur, 2 leguas von Achin, Kampf (16); dann Achin 23 Tage belagert. Darauf 5 Rückmarsch nach Panájú, nach 20 Pinto ab (17—18). Rückweg: 1 Apefingau

1 Wo die Datierung widerspruchsvoll ist, drucken wir einen Teil kursiv.

2 Die Zahlen bedeuten Tage.



Insel (18), 26 leguas bis Minhagarú Straße, dann auf Gegenseite bis Pulo Bugai, von hier zu Festlandküste nach Iunçalão, 2½ Parlés (Quedá). Hier 5 bei König (19). 3 bis Pulo Çambilão, dann Malakka (20).

3. Gesandtschaftsreise nach Aarú.

26 Tage nach Pinto's Rückkehr kommt Gesandter aus Aarú und erbittet Hilfe gegen Achin. Zieht ohne Hilfe ab. Volk murt. Darum schickt Pero de Faria 5 Tage darauf Pinto mit Kriegsvorräten nach. (Faria wird erst 1½ Monate nach Weggang des Aarú Gesandten Kapitän.)

1539. 5. 10. Malakka ab, *Dienstag*.

[10. 10.] Puneticão Fluß, Aarú Stadt an, Sonntag darauf (21). Nach 5 Tagen ab (22). Rückweg: Schiffbruch jenseits der Anchepisão Inseln. Nach 3 Tagen Wartens, zu Fuß 6 Tage Küste entlang zu Fluß Arissumhé (23). Von hier gefangen 1 Tag nach Siaca (Iambé) gebracht. Hier 27 Tage gefangen, nach 45 weiteren Tagen von mohammedanischem Händler 5 leguas nach Sorabaia,

[1540 Jan.] nach Laden des Schiffes in 3 nach Malakka gebracht, wo man über 3 Monate keine Kunde von Pinto gehabt hatte. Pero de Faria hat inzwischen Kapitänstelle angetreten. Hier liegt Pinto 1 Monat krank (24—25). Bericht über Aarú's Untergang (26—31).

4. Reise nach Patane und Siam.

Von Malakka 7 Tage bis Höhe von Pulo Timão (33), dann 1—2 nach Paõ, hier einige Tage und 8 weitere Tage. Dann Ermordung des Königs und Flucht. 6 Tage nach Patane im Auftrag Pero de Faria's (34—35). Hier 26 Tage bis zu Ankunft des Gesandten Antonio de Faria. Bald darauf mit dessen Waren Samstags ab in 6 Tagen nach Lugor (Siam). Hier erobert Coja Acem das Schiff (36), Pinto entkommt, wird 7 Tage darauf in ein Boot aufgenommen (37), in 2 nach Lugor und von da 23 später nach Patane gebracht. Antonio de Faria schwört dem Piraten Coja Acem Rache und wirbt Soldaten, auch Pinto, für Rachezug, in 18 Tagen 55 Mann (38).

5. Freibeuterfahrten an Chinas Küsten.

1540. 9. 5. Patane ab, *Samstag*. Nach 7 Pulo Condor, zum Hafen Bralapisão; hier 3 Tage. Dann zu Festland.

31. 5. Catimparú an Pulo Cambin Fluß (Grenze von Champá und Camboja) an, *Sonntag*. Hier 12 Tage (39), dann 1 nordwärts nach Saleijacau, 1 nach Tóbasoi Fluß, wo sie den Piraten Similau töten (40).

1540. [26. 5.] Tóbasoi ab, Vesper vor Fronleichnam, Champá Küste entlang, bis

[28. 5.] Rio de Varella-Tinacoreu, nächsten Freitag, bei Taquileu (41)

[2. 6.] Taquileu ab, nächsten Mittwoch, nach Pulo Champeiló. Hier 3 Tage, dann nach Hainan, wo sie bei Kap Pulo Capás Mohammedanerdshunke erbeuten (42), 2 die Küste entlang (44) und in 2 nach Tanauquir Fluß zu Dorf Neitor an Küste Chinas (45), wo sie den Piraten Francisco de Sá, einen indischen Renegaten, toten (46). Dann ostwärts bis Kap Tilaumera. Hier ankern sie 13 Tage, erbeuten Brautschiff, fahren dann 3 bis Mutipinão, 40 leguas östlich Tilaumera (47). Hier 3 Tage (48—49). Dann 12 nach Norden von Hainan zu Kap Pulo Hinhor, „Kokosinsel“, dann zu Sudküste, wo man einige gute Prisen nahm, zu Hafen Madel (50).

8. 9. Madel an, Mariä Geburt, wo sie den Piraten Hinimilau töten und 14 Tage bleiben. Über 6 Monate sucht Faria den Acem hier an Chinas Küste. Dann

nach Quangiparú, suchen Küsten ab 12 Tage. Nach  $7\frac{1}{2}$  Monaten dieser Küstenfahrten streiken die Soldaten, man beschließt Rückfahrt nach Siam und fährt zur Ilha dos Ladrões.

541. 2. 9.] Ilha dos Ladrões an.

[14. 10.] Schiffbruch, 12 Tage später bei *Oktober*-Neumond (53).

[29. 9.] St. Michaelstag, *Montag*, 15 Tage nach Schiffbruch, finden sie Speise, und

[4. 10.] *Samstag* darauf erbeuten sie ein Schiff (54) und beschließen, nach dem 260 leguas nördlich gelegenen Liampo zu fahren. 1 Tag nach Guintó Insel, 1 Xamoi am Xinguau Fluß, wo sie Dschunke erbeuten, 1 Pulo Quirim. 3 Luxitai Insel, hier 14 Tage (55). Dann 2 Lamau Küste entlang, treffen hier den aus Patane stammenden und mit 30 Portugiesen aus den Riukiu Inseln kommenden chinesischen Piraten, Quiái Panjão, der sich ihnen anschließt, und fahren am Anai Fluß vorbei nach Chincheu (56—57). Mit neu angeworbenen Soldaten fährt Faria nach 9 Tagen weiter, 5 Tage, erfährt Aufenthaltsort Acems, fährt 1 bis Lailó zurück (57), rüstet hier 13, fährt 3 bis Tinlau Fluß (58) und totet hier Coja Acem (59), verteilt Beute (60), segelt nach 24 Tagen weiter: verliert beim Xilendau Fluß am Kap Micui im Sturm die Habe und 3 Dschunken (61—62), fährt 2 bis Nipafau (63) bei Noudai, das er tags darauf stürmt und verbrennt, um dort gefangene schiffbrüchige Kameraden zu befreien (64—65); fährt 5 zwischen Comolem Inseln und Festland, tötet an Samstag den Piraten Prematá Gundel beim Inselchen Buncalou, nach 18 Tagen 6 weiter bis Liampó, wo er nach 6 Tagen feierlich empfangen wird (66—70).

#### 6. Der Raubzug nach Calemplui.

54. 14. 5. Liampó ab, *Montag*, in 2 Schiffen. 1 Angitur Inseln, 5 Einfahrt von Nanking Bucht, 5 Nangafau Berge entlang nordwärts zu Fluß, hier 3, dann 7 ONO dann 5 Fluß oder Meeresarm Sileupaquim einwärts. Da es hier Faria zu belebt ist, führt der Pilot ihn auf einem Umweg von einem Monat aus der Nanking Bucht heraus zu dem 170 oder 270 leguas weiter nördlich gelegenen Sumhepadão Fluß, nämlich 5 Tage an Küste zu Fanjus Gebirge (71), 13 zu Buxipalem Bucht (Rio das Serpes), 15 leguas zu Calindão Bucht bei Patebenam Fluß, dann flußaufwärts O und OSO (72), 6 an Botinafau Gebirge, 45—50 leguas, und dann an Gangitanou Bergen hin. Dann 5 Tage, zusammen 40 leguas, und 13 zu Nanking Bucht (73). 6 ONO Sileupamor, 13 Tage Hunger, dann Tanamadel, 7 weiter, Pilot flieht, 1 Tanquilem.

4. 8.  $2\frac{1}{2}$  Calemplui, 83 Tage nach Abfahrt aus Liampó (74), wo sie die Königsgräber plündern wollen, aber fliehen müssen (75—78).

Auf Flucht durch Nanking Bucht 7 bis Susoquerim, 9 durch Meeresarm Xalingau 140 leguas in Nanking Bucht, 13 ostwärts bis Minen von Conxi-

2. 5. 8. nacau. Hier Schiffbruch, *Montag*.

#### 7. Im Innern Chinas gefangen.

Nach 3 Tagen zu Fuß 3 nordwärts zu Fluß, 1 ostwärts ihm entlang zu Dorf (80). Catihorau, 1 Sileijacau (81), hier 18, dann 1 Suzoangané, 1 Xiangulé, auf Reise zu dem 140 leguas entfernten Nanking (82), 2 Finginilau, hier 3, dann weiter, oft Weg verfehlend, zusammen fast 2 Monate, größere Orte vermeidend, nach Chautir, hier 3, dann Guinapalir, dann wieder Irrfahrten fast 2 Monate bis Taipor. Hier gefangen.

Taipor ab nach 26 Tagen (84), auf Fluß, 1 Potimleu, hier 9, in 7 nach Nanking

gebracht vor Gericht. Nach  $1\frac{1}{2}$  Monaten zu Auspeitschung und Verlust des Daumens verurteilt (85). Appellieren 42 Tage nach Ankunft in Nanking an Peking Obergericht (86) und werden einige Tage darauf auf Batampiana Fluß dahin geschickt über 4 Pocasser (89), 1 Xinligau, 1 Junquileu (90). 11 Sampitai, hier 5, wo sie Christen, darunter eine Tochter des Gesandten Thomé Pires, treffen (91), dann Lequimpau, 1 Pacão und Nacau (92—95). dann Mindô und Christenort Xifangau, hier 9 (96), dann Junquinilau, hier 5 (97—99).

1541. 9. 10. Peking an, *Dienstag* (100). Nach  $6\frac{1}{2}$  Monaten Gefangenschaft Urteil gefällt (101); „8 Monate Zwangsarbeit in Quansi“ (103). 2 Monate im Haus des Kapitäns von Quansi in Peking (104). Peking Beschreibung (105—114).

1544. 13. 1. Peking ab nach Quansi, nach  $2\frac{1}{2}$  monatigem Aufenthalt in Peking, *Samstags*. Quansi. Nach 1 Monat Streit, darum 46 Tage, dann 2 Monate Kerker, zu ewiger Zwangsarbeit verurteilt, 5 Monate in Schmiede, 4 Monate auf Straße (115). treffen Vasco Calvo mit Familie (116).

1544. 13. 7. Quansi von den Tataren erobert, *Mittwoch*, nach  $8\frac{1}{2}$  Monaten Gefangenschaft daselbst (117).

Nach 8 Tagen ziehen die Tataren mit Pinto und Begleitern von Quansi ab, 2 Tage zu Festung Nixiamcô (117), erobern sie mit Hilfe der Portugiesen, die Freiheit erlangen (118—119); dann 1 Lautimei, 1 Land Bumxai, Gebirge Pommitai 7 leguas von Peking, 1 Lager des Tatarenkönigs vor Peking (120). Hier 43 Tage, dann gibt König wegen Hunger die  $6\frac{1}{2}$  monatige Belagerung auf (123).

8. Im Land der Tataren.

17. 10. Peking ab, *Montag*. 1 Quaitragum Fluß, 1 Guijampee und Liampeu Gebirge, zusammen 17 Tage zu je 8 leguas nach Guauxitim, wird geplündert, 1 Caixiloo und zur Großen Mauer von Singrachirau, die China von Tatarei trennt, und 3 leguas über sie hinaus, nach Pamquinor, der ersten tatarischen Stadt.

1 Xipator, hier 7, dann auf Fluß 6 nach Lançame (123), hier 26 bis Ankunft der Fußtruppen, dann zu Hauptstadt Tuimicão (124).

In Tuimicão erhält der Tatarenkönig Besuche von Fürsten und Gesandten, feiert Feste, schließt Bündnisse, was „einige Tage“ dauert. Nach 19 weiteren Tagen läßt König Pinto und Gefahrten mit seinem Gesandten zum König von Cochinchina ziehen (124—125).

9. Im Schiff von der Tatarei nach Cochinchina.

1544. 9. 5. Tuimicão ab, im Schiff des Gesandten flußabwärts. 1 Kloster Guatipamor mit Pagode Naipatim, 1 Puxanguim, 1 Linxau, 5 Samstag Singuafatur Tempel mit 164 Beinhäusern (126), 1 Quanginau, hier 3 Tage, da der Talapicor von Lechune, der „Papst“ der Tataren, einzieht (127). Dann 4 Lechune, das „Rom“ der Tatarei, mit 27 Gräbern von Tatarenkönigen; hier besuchen sie in Bonzinnenkloster Schwester des Königs. Dann 5 Rendecalem, Grenzstadt der Tatarei, immer flußabwärts.

Dann durch Fürstentum Xinaleigrau: 4 bis Voulem, erhalten hier Piloten „für jene Flüsse“. Dann 7 durch einsames Land zu Wasserarm Quatancur, „um abzukurzen und einem Piraten auszuweichen“, ONO und OSO zu Singapamor See (im Land Cunebete genannt), von dem Flüsse nach Siam,

Pegu, Arakan und Bengalen ausgehen. Dann auf zweitem Wasserarm 7 nach Calepunte mit feindlicher Bevölkerung. Darauf auf Fluß Ventinau, breiter als der vorherige Wasserarm, 4 nach Tarem in Cochinchina.

Durch Cochinchina: Tarem 1, dann diesen Fluß abwärts 7 Xolor, hier 5 (128), dann 5 Manaquileu an Fuß der Comhai Berge an Grenze von China und Cochinchina, 1 Tinamquaxi, wo die Gesandten die Schiffe zur Hauptstadt Huzangué vorausschicken und zu Pferd weiterreisen, um den aus Krieg gegen die Tinocouhos zurückgekehrten König in „Tanaugrem“ zu besuchen. Tinamquaxi 3, dann 13 Tage 86 leguas über Gebirge nach Taraudachit. 1 Lindaupanoo, hier 9, dann 1 Kloster Latiparau. 1 Agimpur (129) und Fanaugrem zu König (130). Hier 13, dann mit König Samstags ab in kleinen Tagereisen zu je 6 leguas, 1 Benau und Kloster Pomgatur. 1 Mecui, 9 Lingator an belebtem Fluß, hier 5. Dann König mit nur 30 Reitern, unterwegs jagend, durch Walder zu Baguetor Fluß, dann auf diesem abwärts nach Nati-basoi, dann überland und kommt nach 13 Tagen nach Hauptstadt Huzanguee, wo König Siegesfeier halt und Pinto und Gefährten nach fast 1 Monat ein Fahrzeug nach China gibt (131).

#### 10. Die erste Japanfahrt (Entdeckung Japans).

12. 1. Huzanguee ab, flußabwärts 7 bis Quangeparu, hier 12, dann Dienstag ab, 13 bis Sanchão Insel, 1 Lampacau Insel (bei Kanton), hier landet nach 26 Tagen ein flüchtiger chinesischer Pirat Samipochea, bleibt 20 Tage und fährt mit Pinto und Gefährten nordwärts ab, da diese kein Schluß nach Malakka finden. Von Lampacau an Lamau Küste hin 9, bei Rio do Sal (5 leguas unterhalb Chabaquee) Kampf mit Seeräubern; eine der 2 Dschunken mit 5 Portugiesen sinkt, die andere mit Pinto, Diogo Zeimoto und Christovão Borralho entkommt mit Samipochea; durch Sturm von China ab und 26 Tage umhergetrieben, bis sie Tanixumaa Insel bei Hafen Miaigimaa, und damit Japan, erreichen (132) als erste Portugiesen. Zeimoto lehrt Statthalter Gewehr- und Pulverbereitung. Nach 23 bittet Brief des Bungo Königs um Portugiesen (133 bis 134). Pinto ab über 1 Hiamangoo und Quangixumaa (Kagoshima), 1 Tanorá, 1 Minato, 1 Fiungaa, dann Osqui, hier 2, dann überland 7 leguas nach Hauptstadt Bungo's Fucheo zu König, der 9—10 jährigen Sohn hat (135). Hier 20 Tage, dann:

14. 8. Arichandono, der 16—17 jährige zweite Sohn des Bungo Königs, verwundet sich beim Gewehrschießen, Samstag, Vesper U. L. Frau vom Sehnee (136). Pinto heilt ihn in 20 Tagen, entgeht so dem Tode und wird fortan hoch geehrt. Um diese Zeit muß er zurückkehren. Samstags von Fucheo ab, nächsten Freitag in Tanixumaa an, hier 15 (137). Nach 5½ monatigem Aufenthalt in Japan (134) ab nach Liampo, wo die Kunde von der Entdeckung Japans bei den Portugiesen größtes Aufsehen bewirkt (137).

#### 11. Auf den Lequios (Ryūkyū) Inseln.

Vom Goldfieber erfaßt, fahren 15 Tage darauf 9 Portugiesendschunken Sonntags „gegen Wind, gegen Monsun, gegen Strom und gegen Vernunft“ von Liampo nach Japan ab, Sturm treibt sie auf die Gotom Klippen, wo 7 Schiffe sinken. Das Pinto's unter Gaspar de Mello strandet auf Lequio Grande (137), erkenntlich an Feuerinsel und Taidacão Gebirge. Nach 3 gefangen nach Sipautor (138), hier 1, dann 1 nach Gundexilau, 1 nach Hauptstadt Pongor (139).

6 leguas von Bintor, 7 leguas von Sipautor (142, 139). Hier gegen 2 Monate gefangen, dann von Chinesen verleumdet, verurteilt (140), auf Fürbitte der Frauen freigesprochen (141—142), bleibt Pinto und Gefährten weitere 46. Monsun kommt inzwischen; von Pongor mit Clunesendschunke ab nach Liampo (143). Liampo ab nach Malakka in Schiff des Tristão de Gá.

In Malakka trifft Pinto Pero de Faria noch als Kapitän der Festung. Um vor seinem Amtsablauf Pinto noch einen Gefallen zu tun, schickt er ihn als Gesandten zum König von Martavão und um die Portugiesen in Tenasserim gegen Achin zu Hilfe zu rufen und die Bengal Schiffe zu warnen (144).

### III. Unter Kapitän Ruy Vaz Pereira (1543—1544).

#### 1. Die erste Pegú Reise.

1544. 9. 1. Malakka ab, Mittwoch, über Pulo Pracelar, Pulo Çambilão; sucht in 12tägiger Fahrt ganze Küste, 130 leguas, nach Feinden ab: die Flüsse Bar-ruhas, Salangor, Panágim, Quedá, Parlés, Pendão und Sambilão Sião bis Junçalão, dann 9, im ganzen 23 bis Insel Pisanduré (144), dann Pulo Hinhor, dessen Herrscher Pinto einen Empfehlungsbrief des Lançarote Pereira und Gefährten zeigt, datiert 3. 11. 1544 (145), mit einem Bericht ihres Sieges über eine Türkenflotte bei der 7 leguas entfernten Insel Tobasoí am 28./29. 9. 1544, auf Grund dessen der König von Martavão, vom Bramá König mit Belagerung bedroht, sie zu Hilfe rief (146). Weiterfahrend nehmen sie nach 5 Tagen 3 Schiffbrüchige, darunter Christovão Dona, mit, dann in 13 über Tanaçarim, Tovaí, Merguim, Juncai, Pulo Camude und Vagarú zu dem vom Bramá König belagerten Martavão.
1545. 27. 3. Martavão an, an einem Lazarusfreitag (147). Martavão von Bramá erobert nach 6 Monaten 13 Tagen Belagerung (148—153).
- [12. 5.] Bramá ab, 46 Tage nach Pinto's Ankunft (148, 153); Pinto, von Gonçalo Falcão
- [15. 5.] 3 Tage darauf verraten, wird Gefangener des Statthalters Bainhá Chaque.

#### 2. „Zweieinhalb Jahre Gefangenschaft in Pegú“ (s. Kap. 153).

Martavão: Gegen 1 Monat in erstem, 36 Tage in zweitem Kerker, dann nach Pegú, hier als Sklave dem Schatzmeister des Bramá, Diosorai, übergeben, dem er fortan folgt.

Bramá, nach Pegú zurückgekehrt, sammelt in 5 Monaten 900 000 Mann für Zug gegen Prome.

1545. 9. 3. Pegú ab mit Heer, Anseseda Fluß aufwärts auf Schiffen, nach Danaplu, dann auf Pichau Malacou Fluß nach Prom.

#### 13. 4. Prom an (153). Belagerung.

1545. 3. 5. Sturm auf Prom abgeschlagen (154).

1545. [23. 8.] Prom fällt, Vesper von St. Bartholomäus. Pinto Augenzeuge (155).

[7. 9.] Prom ab 18 leguas flußaufwärts nach Meleitaí, 14 nach St. Bartholomäus-

[14. 9.] fest, das nach 7 fällt (156). Nach Festungsbauten in 28 Tagen über Orte der Könige von Chaleu und Jacuçalão den Queitor Fluß aufwärts nach Avá.

1545. 13. 10. Avá an. Bramá kehrt nach 13 Tagen nach Prom zurück, schickt aber vorher seinen Schatzmeister als Gesandten zum Calaminham, damit er gegen Avá's Verbündeten, den Siammon, helfe (157).

Reise zum Calaminham (flußaufwärts).

1545 Okt. Avá ab, auf Schiff den Queitor aufwärts WSW und O, wegen Windungen, 7 zu Wasserarm Guampanó, dann auf diesem, um dem Land des Siammon auszuweichen, nach Guateldai, hier 3. und 11 auf Guampanó, dann reißenden Strom Angegumá aufwärts 7 nach Gumbin im Jangomá Reich, 7 südwärts Catammás in Reich des Raudivá von Tinlau, dem zweiten Sohn des Calaminham, dann 2 Inselfeste Campalagor, 3 (158), dann überland 12 leguas zu berühmtem Wallfahrtsort Tinagógó, wo der kranke Gesandte 28 Tage bleibt. Samstags an (158). Beschreibung (159—161).

9. 12. Allerseelenfest an Neumond.

Nach 28 Tagen ab, Angegumá Fluß aufwärts, 2 leguas Meidur (159), 13 Tage bis Doppelstadt Manavedé-Singilapau, die Fluß mit Inselfeste trennt. 1 zu den „Tavangrás“ (2 Festungen), wo Ketten Fluß sperren, die Südfestung Campalagrau genannt; hier PaBrevison, 9 Tage, dann 1 nach Timplão, der Residenz des heiligen Calaminham (163), am Pitui Fluß (165).

Timplão an. Hier 32 Tage (164). Beschreibung, Legenden (163—165).

Rückweg nach Pegú (flußabwärts).

1545. 2. 10. Timplão ab, auf Pitui Fluß abwärts: 1 nach Bidor, 1 Kloster des Gottes Quiai

1546. 3. 11. Jarem, 7 Pavel, hier 3 (166). 1 Lunçor, 9, dann auf Fluß Ventrau: Penau-chim, dem ersten Ort des Reiches Jangumá, 1 Rauditens, zwei Festungen des Fürsten von Pancanor, 5 Magadaleu, dann auf Wasserarm Madur: 5 Mouchel, erstem Ort von Pegú, wo der Flußpirat Chalagonim sie plündert, 3 Martavão, erhalten Hilfe aus Pegú, erobern Festung des Piraten; nach Heilung seiner Wunden geht der Gesandte nach Pegú zum Bramá. Hier 7 Tage Feste, dann König 20 leguas nach Mounai Insel, dem „Rom“ Pegú's, zu Totenfeier des verstorbenen Oberpriesters (167); Neuwahl, Empfang des Nachfolgers nach 9 Tagen in Tagalá. 5 leguas davon. 1 Martavão (168), hier 3, und 1 Mounai, dann Bramá 1 nach Martavão, 2 Pegú (169), hier 20, dann Kriegszug nach Savadi, 130 leguas NO.

5. 3. Pegú ab.

14. 3. Savadi an. Nach 6 beginnt Sturm auf Stadt, 5 Beschießung, dann Ausfall. Der Schatzmeister mit Truppen gegen Nachbarort Valeutai geschickt, unterwegs überfallen, Pinto und Gefährten entfliehen. zu Fuß 10 bis Oregantor See (Savadi Gebiet), hier 2 (170), dann flußabwärts Pommiserai, zusammen 17 Tage Flucht, erbeuten dann Boot, fahren weiter. 1 Pagode Quiai Hinarel, nach 7 Tagen von Piraten überfallen, fliehen zu Fuß, treffen Boot einer Christin, die sie in 5 nach Cosmin bringt. Hier heilen Wunden, dann in Schiff des Luis de Montarroio nach Chatigão (Bengalen), von hier in Fuste des Fernão Caldeira sogleich nach Goa, wo Pinto Pero de Faria trifft und sofort in jenem Monsun (171) nach Malakka fährt.

Malakka an, am Tag, da der Kapitän der Festung, Ruy Vaz Pereira, starb.

IV. Unter Simão Botelho, Garcia de Sá und Kapitän Simão de Mello (1544—1548).

[1. Auf den Molukken.]

„Nach dem, was ich auf Maluco aus den Schreiben, die Vilhalobos . . an D. Jorge de Castro, den damaligen Kapitän Ternate's, richtete, ersah“ . . (143).

## 2. Zweimal auf Java.

Malakka ab, 17 bis Banta (Java), müssen hier überwintern. Nach 2 Monaten fordert der König von Demá den Vasallenkönig von Banta auf, ihm binnen 1½ Monaten gegen Passarvão zu helfen (172).

1546. 5. 1. Banta ab mit Heer, zur See.

19. 1. Japará an; nach 14 ab zur See in Heer des Demá Königs.

11. 2. Passarvão an (173). Belagerung (173—178), fast 3 Monate, und 10 (175) und 8 Tage. Dann Demá König ermordet (177).

9. 3. Passarvão ab mit Heer, nach Demá, zur See; hier etwa 1 Monat (178—179), dann nach Banta, „weil China Monsun schon da war“, hier 12, dann nach Chincheu (China), hier 3½ Monate, dann, weil Land in Aufruhr wegen Japan Piraten, nach Chabaqué, hier Kampf mit Chinesen Schiffen. Ostwind zwingt zu Fahrt nach Süden, 26 bis Pulo Condor, Sturm treibt nach Lingua Insel, dann OSO getrieben (179).

Schiffbruch (179—180); tags darauf:

1547. 25. 12. Auf Floß ab, *Samstag*, Weihnachten, 13 Tage.

1548. 6. 1. Java an, Dreikönigstag, von Javanern 12 leguas nach Dorf Cherbom gebracht, hier 26 Tage als Sklave eines Kaufmanns, dann an König von Calapa (Jacatra) verkauft, der sie frei nach ÇundaHafen (Banta) schickt; hier etwa 1 Monat, dann mit China Monsun nach Siam ab (180—181).

## 3. Wieder in Siam.

Banta ab. 26 bis Odiá (Siam). Nach wenig über 1 Monat Kunde von Einfall des Königs von Chiamai im NO. 12 später ab mit Heer gegen Chiamai König.

Zug zum Chiamai See.

Odiá ab auf Fluß, 9 bis Suropisem, 12 leguas von Quitirvão, hier 7; dann (in Tagereisen von 4 leguas) 3 zu Siputai Tal und Quitirvão; hier Sieg (181), Ruhe, Befestigung der Stadt. Dann Weitermarsch nach Fumbacor, in 15 leguas nördlich gelegenem Reich Guibem, das den Chiamai König eingelassen hatte, dann Guitor, Hauptstadt von Guibem; dann nach kurzer Belagerung NO nach Taisirão, dann 6 durch Feindesland zu Singuapamor See (im Land Chiamai See genannt), hier 26; dann zurück wegen Beginn der Regenzeit, nach Quitirvão, hier 23, dann flußabwärts 9 nach Odiá, nach 5 Monaten Abwesenheit. Odiá: 14 Feste; König, von ehebrecherischer Königin vergiftet, stirbt nach 5 Tagen, keine 20 Tage nach Rückkehr (182).

Rückblick auf Leben des Königs: „Beispiele, die ich ihn geben sah 1540 bis 1545, wo ich continuei por mercancia vir a este reino: . . 1540, als Pero de Faria Kapitán Malakka's war, . . 1545, als Simão de Mello Kapitán Malakka's war, und Luis de Montarroio aus China kommend in Chatir bei Ligor Schiffbruch litt . . , dann 2—3 Monate später im selben Jahr 1545, als der König von Odiá gegen den eingefallenen König der Tuparahos ziehen mußte . .“ (183). Odiá: 10 Totenfeier für König, nach 4½ Monaten gebiert Königin ihr ehebrecherisches Kind, tötet den rechtmäßigen Thronfolger, heiratet ihren Geliebten Uunchenirat und läßt ihn

1545. 11. 11. zum König erklären.

1546. 2. 1. Königin und König werden ermordet, nachdem sie in 8 Monaten alle Großen des Reiches hatten töten lassen (184). „Ich war bei jenen Wirren zugegen“ (200).

9. 1. Der Bonze Pretiem, Bastardsohn des rechtmäßigen Königs, wird König (185).

4. Der Pegú-Siam Krieg und Wirren nach Brama's Tod.

„Ich will mitteilen, wie all das ausging“ (Pinto nicht dabei).

1548. 7. 4. Bramá mit den Portugiesen unter Diogo Soarez d'Albergaria o „Galego“ zieht von Martavão ab, um dem Mönchkönig Siam zu entreißen. *Weißer Sonntag*, über Tapurau, Sacotai, Tilau an Junçalão Küste, Juropisão nach

[14. 6.] Odiá (185), 5 Tage nach Ankunft:

1548. 19. 6. Sturm auf Odiá (186), Belagerung (187).

1548. 5. 10. Belagerung aufgehoben, Bramá ab, *Dienstag*; in 17 nach Martavão.

1548. 26. 11. Sieg Bramá's bei Pegú über Xemindó, *Donnerstag* (188); einige Zeit darauf läßt der Rebell Xemim de Çatão den Bramá ermorden und sich in Pegú zum König krönen (190). Hinrichtung des Diogo Soarez d'Albergaria (191—192); nach 7 monatiger Herrschaft fällt Xemim de Çatão im Kampf und Xemindó erobert Pegú.

1551. 23. 2. Königskrönung des Xemindó in Pegú (193), *Samstag*.

1552. 9. 3. Der Bramá Chaumigrem zieht von Tangu gegen Pegú.

4. 4. Nachricht in Pegú: „Der Chaumigrem steht bei Meleitai“. *Dienstag*.

5. 4. Auszug Xemindó's aus Pegú. Pinto Augenzeuge (194, 198).

8. 4. Niederlage des Xemindó am Pontareu Fluß, 3 leguas von Pegú, *Sonntag*; der Chaumigrem zum König gekrönt (194), zieht 6 darauf in Pegú ein (196).

- [Um 5. 5.] Hinrichtung des Xemindó in Pegú, 28 Tage nach Schlacht (198) und Bestattung (199). Bald darauf fahren die Portugiesen von Pegú mit 5 Schiffen aus Cosmin ab, Pinto nach Malakka (200).

5. Die zweite Japanfahrt.

- [1546.] In Malakka, wo Simão de Mello Kapitän ist, 1 Monat.

Malakka ab in Schiff des Simão de Mello mit Jorge Alvarez als Kapitän. In 27 Tanixumá Insel, 9 leguas vom Sudkap Japans, in Guanxiró an als erstes Portugiesenschiff, das der Statthalter der Stadt sah. Tags darauf ab nach Bungo, 5 Fucheo an. Hier etwa 1 Monat, in Palastrevolution König mit Königin und 3 Töchtern ermordet (200), der Sohn wird König (201), Pinto mit Alvarez zurück nach Hiamangoo in Canguexumaa Bucht, hier nach 2½ Monaten

5. 12. Sturm zerstört 1936 Chinesen-, 26 Portugiesendschunken (202).

1547. 16. 1. Hiamangoo ab mit Japaner Angiroo. In 14 Chíncheo, dann Lamau und Malakka, wo Franz Xaver vor wenig Tagen aus Maluco angelangt und Simão

- 1547 Dez. de Mello Kapitän ist. Xaver fährt nach Goa ab. Darauf schreibt der Kapitän einen Bericht über das „Achinwunder“ an den Statthalter D. João de Castro (203). Das Achinwunder (203—207).

V. Unter Kapitän D. Pedro da Silva da Gama (1548—1552).

1. Die dritte Japanfahrt.

Xavers Reise nach Japan (208).

1551. Aug. Pinto in Fucheo (Bungo) mit Schiff unter Kapitän Duarte da Gama (208).

Sept. Xaver kommt aus Omanguché nach Pinlaxau und Finge zu den Portugiesen, die ihn tags darauf in feierlichem Aufzug nach Fucheo zum König bringen (209). Nach 46 Abschiedsaudienz (211), dann über 5 Tage Dispute mit Bonzen vor König (211—213).

Dez. Fucheo ab mit Xaver nach China, an Küste entlang bis Meleitor, Insel des



Königs von Minacoo, dann 7 durch offene See, dann in 5 tagigem Sturm am Schluß.

1551. 17. 12. Schaluppe wunderbar gerettet (214). dann nach 13tagiger Fahrt nach Sanchão. Von hier fährt Duarte da Gama nach Siam, um dort zu überwintern, Xaver mit Diogo Pereira nach Malakka (215).

[2. Zweite Pegú Reise.]

1552. 5. 4. Pinto in Pegú (s. oben 198).

Mai, Pegú nach Malakka (s. oben 200).

#### VI. Unter Kapitan D. Alvaro de Athaide de Gama (1552—1554).

1552. Mai. Xaver kommt nach Malakka, wo D. Alvaro de Athaide Kapitan ist, der sich weigert, dessen Provisionen auszuführen. Pinto kommt 26 Tage nach Beginn des Streites.

Juli. Xaver ab nach China [ohne Pinto]; sein Tod (215)

#### VII. Unter Kapitän D. Antonio de Noronha (1554—1556).

##### 1. Die vierte Japanfahrt.

1554. März. Goa, Montag P. M. Belchior mit Begleitern [darunter Pinto] fährt ab, die Leiche Franz Xavers abzuholen. Treffen sie Mittwoch bei Batecalá, mit ihr über Ancolá Donnerstag nach Ribandar (217), Freitag Goa (218). 14 darauf:

1554. 16. 4 P. M. Belchior mit D. Antonio de Noronha, dem Kapitän Malakka's, [und Pinto] von Goa ab.

5. 6. Malakka an. D. Alvaro de Athaide abgesetzt und gestraft. Hier 10 Monate.

1555. 1. 4. Malakka ab (219), „wir fuhren ab“ (220), 3 Pulo Pisão, 8 Patane, hier 8, dann bei Barre von Cui zurückgetrieben nach Pulo Timão,

1555. 7. 6. Pulo Timão ab, Freitag, 12 Pulo Champailo (220), 5 Sanchão, 3 Lampacau (221), hier nach 6½ Monaten

1556. 19. 2. Nachricht von Erdbeben in Sansi vom 1.—3. Februar (222)

1556. 7. 5. Lampacau ab. Nach 14 Japan Inseln WNW von Tanixumá, dann SW nach Tanorá Küste und ihr entlang nach Fiungá und Fucheo (223).

1556. 14. 11. Bungo ab (225).

4. 12. Lampacau an.

26. 12. Lampacau ab, erster Oktavtag von Weihnachten.

17. 2. Goa an.

1558. 22. 9. Lissabon an.

#### 4. Neuere Kritik und Forschung

Wohl in der Erkenntnis, daß die zeitgenössischen Berichte Licht auf Pinto's Peregrinação werfen könnten, fügte die Ausgabe derselben von 1829 drei solche Berichte bei: das Itinerario des Antonio Tenreiro nach der Ausgabe von 1560, den Tractado da China des P. Frey Gaspar da Cruz O. Pr., die auch den aus dem Arabischen übersetzten Bericht der Chronik der Könige von Ormuz enthielt, nach der Ausgabe von 1569, und die Conquista do

reyno de Pegu 1600. Drei Jahre später veröffentlichte Ph. Franz von Siebold sein „Nippon“ (Leyden 1832), worin er zum erstenmal japanische Quellen heranzog, um Pinto's Bericht über die Entdeckung Japans und die damit verbundene Einführung der Feuerwaffen zu illustrieren und bekräftigen (2. Aufl. Würzburg, I 241—245, 327).

1845 folgte eine Untersuchung von José de Castilho „Noticia da Vida e Obra de Fernão Mendes Pinto (Livraria Classica Portuguesa. Lisboa. XVI, P. II), die zeigte, daß J. de Lucena (Historia da Vida do Padre Francisco de Xavier. Lisboa 1600) das Ms. Pinto's benützte und F. de Andrade es entstellte, und die gegen die Jesuiten den (unbegründeten) Vorwurf erhebt, sie hätten Pinto totgeschwiegen und verfolgt (59—61).

Ausführlicher beschäftigte sich bereits P. A. Tiele mit Pinto in seiner wertvollen Artikelfolge „De Europeërs in den Maleischen Archipel“, die er seit 1877 in den *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië* veröffentlichte. Unter Heranziehung der älteren und neueren gedruckten Literatur prüfte er Pinto's Angaben über seine Abenteuer in Sumatra, Java, Pegu und Siam und kurz auch dessen Mitteilungen über den Untergang Ning-po's und den Einfall der Tataren sowie die Entdeckung Japans, indem er für Hinterindien vor allem die Chroniken von Gaspar Correa (*Lendas da India*. Lisboa 1858—1864) und Couto (*Asia*) nebst den auf die einheimischen Annalen zurückgehenden Werken von A. P. Phayre (*On the history of the Burma race in: Journal of the Asiatic Society of Bengal* 38 [1869] 67—68 und *On the History of Pegu* ebda. 43 [1873] 133—135) und Pallegoix (*Description du Royaume Thai ou Siam*. Paris 1854), für China den Traktat des Frey Gaspar da Cruz und für Japan neben Siebold den wichtigen Bericht des Garcia Descalante Alvarado (*Coleccion de Documentos Ineditos . . . por D. L. Torres de Mendoza*. Madrid V [1866] 200—205) heranzog, und kam zu dem Schlusse, daß die Chronologie zwar verworren, die Angaben Pinto's oft gewaltig übertrieben und romanhaft entstellt sind, daß sie aber doch einen geschichtlichen Kern enthalten und darum auch vom Historiker nicht ganz unbeachtet gelassen werden können, zumal wo er, wie z. B. für den Kriegszug des Königs von Demak gegen Pasuruan, die einzige Quelle ist (1879, 2—3, 58—69; 1880, 285—310).

1893 erschien im *Geographical Journal*, London, ein kurzer

Aufsatz von Stephen Wheeler, Mendez Pinto (I 139—146), worin der Verfasser, wenn auch ziemlich oberflächlich, Pinto's Reisen ins Innere Chinas, die Tatarei und von da nach Cochinchina untersucht, wobei er für die Tataren H. H. Howorth's *History of the Mongols* (London 1876—1888) heranzieht, für „die Geschichte Tonkings in dieser Zeit“ aber auf den Bericht des italienischen Jesuiten Ch. Borri (*Relazione della Nuova Missione . . al Regno della Cocincina*, Roma 1631), die für die Geschichte dieser Zeit jedoch nichts bietet, und auf S. Baron, *A Description of Ton-queen*, London 1811, verweist.

1900 veröffentlichte L. J. M. Cros S. J. in Bd. 2 seines Werkes *Saint François de Xavier, Sa Vie et ses Lettres* (Toulouse) eine Stelle aus der handschriftlichen *Historia da Igreja do Japão* (1633) des J. Rodriguez Tçuzzu S. J. (Cros und nach ihm die übrigen Autoren nennen ihn nur „den Annalisten von Macao“), worin Tçuzzu die *Peregrinação* als „Fingimentos“ erklärt, auf die noch vorhandene Überlieferung über die Entdeckung Japans auf der Insel Tanegashima hinweist und eine Stelle aus dem (verlorenen) japanischen Buche „*Monengatasi*“ (*Monogatari*) des Yofoken Paulo S. J. über die Ankunft des ersten Portugiesenschiffes in Bungo anführt (44—45).

Im selben Jahre 1900 erschien auch die erste kritische Ausgabe der Briefe des hl. Franz Xaver, des Zeitgenossen und Freundes F. Mendes Pinto's (*Monumenta Historica Societatis Jesu: Monumenta Xaveriana, Matriti*, Bd. I), die für manche Daten eine feste Basis schuf und als Einleitung die *Historia del Principio y Progreso de la compañía de Jesús en las Indias Orientales* von A. Valignano enthielt.

Einen neuen Aufschwung der Mendes-Pinto-Forschung brachte das 20. Jahrhundert.

1902 gab H. Haas den ersten Band seiner Geschichte des Christentums in Japan heraus (Tokyo), der die erste, zweite und dritte Japanreise Pinto's unter Heranziehung einer ganzen Reihe japanischer Quellen und der europäischen Literatur einer kritischen Prüfung unterzog und Pinto's Unzuverlässigkeit zeigte. Besonders eingehend wird die erste Reise, die Frage nach den ersten Entdeckern Japans behandelt (15—45). Unter den europäischen Autoren, die hierzu Stellung nehmen, nennt Haas: 1563 Galvão, 1588 (nicht 1571) Maffei, 1608 Jarric, 1614 Pinto, 1627 Solier, 1667 Hazart, 1669

Montanus, 1689 Crasset, 1724 Valentijn, 1727 Kaempfer, 1736 Charlevoix, 1796 Thunberg, 1832 Siebold, 1836 Ljungsted, 1847 Lauts, 1852 Mac Farlane, 1864 Fraissinet, 1874 Brandt, 1878 Gubbins, 1881 Rein, 1885 Satow, 1891 Murray, 1893 Meriwether, 1896 Marnas, 1896 Münsterberg, 1899 Griffis, eine Zahl, die sich leicht vermehren ließe. Unter den japanischen Quellen nimmt an Umfang und Wert den ersten Platz das um 1600 verfaßte Teppô-ki des Dai-riuji Bunji ein, ergänzt durch die Chronik der Familie Naita (Tanegashima-Überlieferung), wozu noch ein kaiserliches Diplom an den Statthalter von Tanegashima von 1558 für Einführung der Feuerwaffen und ein gleichzeitiger Begleitbrief des damaligen Kwambaku Konoye Ue Ie kommen, die Kikutaro Kan (*A History of the Early Intercourse between Japanese and Europeans*, Tokyo 1897) veröffentlichte; ferner das Ôtomo-ki, das Satsuma Nampobunshu (das Arai Hakuseki im „Sairan Igen“ zitiert) und das Ônankenshikô des Hirai Kisho (Bungo-Überlieferung); zu denen noch spätere Werke, wie das Kirisutoshiki und das Kyûshû-ki und neuere Geschichtswerke wie das Kokushigan (1890), Gwaikôshikô (1884), Watanabe's Sekai ni okeru Nihonjin (1893), das Kaikô-shimatsu und weitere nach Kikutaro Kan von Haas angeführte Werke wie Tsûkô-ichiran, Yôgakunempyô, Setsubannempyô, Sômoku rokubu kôshûhō und Suganuma's Niho Shôgyôshi kommen. Auf Grund einer eingehenden Prüfung aller dieser Quellen (Tiele und Escalante kennt er nicht) kommt Haas zu dem Schlusse, daß Pinto nicht unter den Entdeckern Japans war und sich in seiner phantastischen Schilderung also mit fremden Federn schmückt. Für die zweite Japanreise Pinto's zieht Haas die „Authentische Geschichte des Hauses Ôtomo“ und (über Anjirô) die „Geheime Geschichte der Familie Ômura, Watanabe Shuijirô's Res Gestae Japonensium quae ad externas nationes attinent“, sowie das Kirisutokyôshiki heran (65—66 55), für die dritte Japanreise Pinto's das Sôho-Ôtomo Kôhaiki (192), sowie für die Geschichte der Ôtomo im allgemeinen auch das Ôtomo-ki und Kagoshima Gwaishi (201).

Während im gleichen Jahre 1902 in Deutschland der Japanforscher O. Nachod in der Festschrift der Deutsch-japanischen Gesellschaft Wa-Doku-Kai in Berlin zum 13. Internationalen Orientalistenkongreß in Hamburg 1902. Berlin (S. 28—43) in seinem Beitrag „Ein Brief von Fernão Mendez Pinto“

den Originaltext nebst einer deutschen Übersetzung des Briefes bot, den Pinto am 20. Nov. 1555 aus Makao an P. Balthasar Diaz richtete, war in Japan gleichzeitig mit Haas und unabhängig von ihm J. Murdoch mit seiner Geschichte Japans beschäftigt, die 1903 in Kobe mit dem Titel „A History of Japan during the century of early foreign intercourse (1542—1651)“ erschien. Der Frage der Entdeckung Japans durch die Portugiesen wird hier ebenfalls wie bei Haas ein eigenes Kapitel gewidmet, das zwar an Reichhaltigkeit und Gründlichkeit hinter der trefflichen Studie von Haas zurücksteht, aber neben dem (nach dem von Tsuboi im „Shigaku Zasshi“ angeführten Text zitierten) Teppô-ki noch drei weitere japanische Quellen, zwei ungenannte und das (nach Kurokawa's Kokusi-an zitierte) Intoku-taiheiki, anführt und Pinto's Anspruch auf den Entdeckerruhm Japans entschieden ablehnt (33—43, 60).

Die drei letztgenannten Veröffentlichungen wirkten anregend auf die Mendez-Pinto-Forschung auch in Portugal. 1904 erschien dort eine Arbeit, die Nachod's Beitrag verwertete und wichtige neue Dokumente enthielt: Christovam Ayres, Fernão Mendes Pinto, Subsídios para a sua biographia e para o estudo da sua obra. Lisboa 1904 (Historia e Memorias da academia Real das Sciencias de Lisboa. nov. ser., Classe de Sciencias Moraes etc. Tom. X, Parte I). Aus den für die Tischlesung im Refektor dienenden Abschriftenbänden der Missionsbriefe der drei Hauptkollegien der Gesellschaft Jesu in Portugal von São Roque, Lissabon (Bd. I—II Ajuda Bibl. 49—IV—49 und 49—IV—50), Coimbra (Bd. I Archivo do Ministerio dos Estrangeiros, Cartas da India; Bd. II—III Bibl. Nacional, Fundo Geral 4534 und 4532) und Evora (Bd. I—III Academia das Sciencias, Cartas de Japão 3—9—11) veröffentlichte Ayres hier folgende Texte über die vierte Japanfahrt Pinto's (1554 bis 1556):

- 1554. 23. 12. Aires Brandão S. J. an Mitbrüder in Portugal, Goa (S. 55).
- 1554. 5. 12. Fernão Mendes Pinto S. J. an Mitbrüder in Portugal, Malakka (59)<sup>1</sup>.
- 1554. 3. 12. Belchior Nunes Barreto S. J. an P. Mirão S. J., Malakka (66).

---

<sup>1</sup> Eine andere via dieses Briefes, die manches Neue enthält, erschien bereits 1558 zu Venedig in den *Diversi Avisi particolari dall' Indie* S. 281 ff.

1555. 15. 12. Luis Frois S. J. an Mitbrüder in Portugal, Malakka (73).  
 1555. 20. 11. F. M. Pinto S. J. an Mitbrüder, Makao (76).  
 1555. 23. 11. B. Nunes Barreto S. J. an Mitbrüder in Goa, Makao (82).  
 1556. 7. 1. L. Frois S. J. an Mitbrüder in Goa, Malakka (91).  
 1558. 10. 1. B. Nunes Barreto S. J. an Mitbrüder in Europa, Cochín (97).  
 1557. 7. 11. Cosme de Torres S. J. an Mitbrüder, Bungo (107).  
 1557. 29. 10. Gaspar Vilela S. J. an Mitbrüder, Hirado (109).

Dazu kommt die von Ayres mit Unrecht Pinto zugeschriebene „Enformação . . da China, que hum homem honrrado, que la esteue catiuo seis annos contou no collegio de Malaca ao P. Mestre Belchior“, die interessante Vergleichspunkte zu Pinto's chinesischer Gefangenschaft gibt (113), sowie eine kurze Untersuchung über die Route Pinto's auf seiner vierten Japanfahrt (121), und zwei kleinere Notizen (111, 125).

Im einleitenden Teil behandelt Ayres die vierte Japanreise Pinto's auf Grund dieser neuen Quellen, sowie dessen Stellung zur Gesellschaft Jesu, der er sich 1554 anschloß, um sie in Japan wieder zu verlassen. Er vermutet, Pinto sei entlassen worden, weil er „Neuchrist“, d. h. von jüdischer Abstammung war, und aus der Tatsache, daß sein Name in den Abschriften des Evoracodex ausgestrichen, in denen des Coimbracodex ausgelassen ist, schließt er, J. de Castilho's Noticia da vida e obra de F. M. Pinto folgend, (mit Unrecht) auf eine feindselige Haltung der Jesuiten gegen den einstigen Novizen. Die drei Briefbände waren nicht für die Öffentlichkeit, sondern nur zum Vorlesen im Refektor der drei Kollegien bestimmt, und da Pinto noch lebte, als man sie abschrieb, diente es den erbaulichen Zwecken<sup>1</sup> dieser Lesung nicht, die jungen Ordensmitglieder durch Nennung des Namens darauf hinzuweisen, daß Pinto sich einst der Gesellschaft angeschlossen, sie dann aber aus Unbeständigkeit wieder verlassen habe. Die Auslassungen in den gedruckten Briefausgaben von 1565, 1570 und 1575 erklären sich aber schon daraus, daß diese nach dem Coimbracodex erfolgten, wo der Name bereits völlig fehlte. Eine wertvolle Beigabe zu Ayres' Arbeit ist eine farbige Wiedergabe eines

<sup>1</sup> Man vergleiche z. B. Pinto's Brief von 1554 in den *Diversi Avisi particolari dall' Indie*. Venezia 1558. S. 281ff. und die Weglassung seiner anstößiger Stellen im Lissabon-, Evora- und Coimbracodex (Ayres 1904, S. 59ff.).

Portulans aus dem 18. Jahrhundert mit den Inseln vor Kanton und eine in groben Umrissen gezeichnete Karte der vierten Japanreise.

Im selben Jahre 1904 veröffentlichte die Akademie auch eine Übersetzung von Kapitel 3 in Haas, Geschichte des Christentums in Japan über die Entdeckung dieses Landes durch die Portugiesen (*Boletim da Segunda Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*. vol. II S. 84—110), und Gonzalvez Viana verteidigte ebendasselbst (S. 43—46) gegen Donald Fergusson (*Letters from Portuguese captives in Canton, written in 1534 and 1536, with an Introduction on Portuguese Intercourse with China in the First Half of the Sixteenth Century*. Bombay 1903) die Geschichtlichkeit der *Peregrinação*, indem er freilich Übertreibungen und Ausschmückungen Pinto's gerne zugab, dabei aber die Zuverlässigkeit seiner ethnographischen Schilderungen betonte.

Der Frage der Entdeckung Japans durch die Portugiesen widmete ein eigenes Kapitel auch H. Nagaoka, *Histoire des Relations du Japon avec l'Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1905, 21—45, worin er auf Grund der bereits aus Haas bekannten japanischen Quellen, verglichen mit der *Peregrinação*, drei Hypothesen aufstellt und als die seinige die erklärt, nach der die ersten Portugiesen 1541 nach Bungo kamen, was aber unbeachtet blieb, worauf dann 1542 Pinto mit Borrello und Zeimoto bei Tanegashima landeten und dort die Feuerwaffen einführten (44—45).

Gleichzeitig mit Ayres und teilweise im Gegensatz zu ihm begann Jordão de Freitas, der Direktor der Ajuda-Bibliothek, eine Reihe von Veröffentlichungen, die fast ausschließlich in Tageszeitungen und Zeitschriften erschienen und vielfach unveröffentlichtes Material aus den seiner Sorge anvertrauten Schätzen enthielten. Wir führen sie in zeitlicher Folge auf:

1904. 20. 10. Fernão Mendes Pinto e a sua embaixada ao Japão em 1556, relatada por elle proprio na sua „*Peregrinação*“ (*Diario de Noticias* No. 13 969).

Nach A. F. Cardim S. J., *Batalhas da Companhia de Jesus*, Lisboa 1894, 286 wird hier falschlich gesagt, Pinto sei schon von Franz Xaver in die Gesellschaft Jesu aufgenommen und von ihm wieder entlassen worden, so daß sich zwei Aufnahmen und Entlassungen ergaben.

1904/05. *Subsidios para a bibliographia portugueza relativa ao estudo da lingua do Japão* (O Instituto,

Coimbra 1904, 762—768; 1905, 115—128, 310—320, 437—448, 499—505).

In den ausführlichen Fußnoten dieser gelehrten Untersuchung kommt Freitas mehrmals auf Pinto und Ayres zu sprechen. Er zeigt, daß die Jesuiten Pinto öfters erwähnen als Ayres meint, so z. B. Nunes Barreto's Briefe vom Mai 1554 (gedruckte Ausgaben 1555, 1556, 1565, 1566, 1570), wo auch von Pinto's Bruder die Rede ist, der als Märtyrer in Bintang starb, und vom 3. Dez. 1554, der über die Veranlassung der vierten Japanfahrt handelt; Frois' \*Brief vom 1. Dez. 1555, ferner die \*Liste der Missionare, die nach Japan kamen (Ajuda 49—IV—56 f. 3), und die \*Liste der dort aus dem Orden entlassenen, wo es heißt, Pinto habe um seine Entlassung selber gebeten (ebda. f. 9), beide um 1585 und ziemlich sicher von Frois geschrieben, ferner das \*Xaveriusleben von M. Pirez, wo es heißt, Pinto habe Xaver 1551 in seine Kajüte aufgenommen (Ajuda 51—II—52 f. 114 v.); dann die kurze \*Arbeit über den Anfang der japanischen Mission (Ajuda 49—IV—55 f. 5), sowie F. de Souza im Oriente Conquistado und Charlevoix in seiner Histoire du Japon; bemerkt aber, daß \*Frois, Geschichte Japans Pinto's Namen überall verschweigt (Ajuda 49—IV—54)<sup>1</sup>. Freitas leugnet ferner, daß Pinto der Verfasser der Enformação da China von 1554 sei, gibt die Quellen über Pinto's Darlehen zum Bau der Kirche in Yamaguchi bei seiner dritten Japanfahrt 1551: Pinto's \*Brief vom 5. April 1554 und \*Seb. Gonçalves' Geschichte der Gesellschaft in Indien (Ajuda 49—IV—51 f. 165), \*J. Rodriguez Tçuzzu, Historia do Japão (ebda. 49—IV—53 f. 227 v. und 236), dessen Bericht über die Entdeckung Japans er auch im Urtext gibt, die \*Arbeit über den Anfang der jap. Mission (ebda. 49—IV—55 f. 8) nebst den Monumenta Xaveriana I 764 und dem Oriente Conquistado, und nennt drei neue Quellen über die vierte Japanreise: G. Vilela's \*Brief aus Cochín vom 24. April 1554, P. Gomes' \*Brief aus Malakka vom 11. Dez. 1557 und Nunes Barreto's \*Brief aus Cochín vom 18. Jan. 1558, alle, wie die übrigen Briefe dem Lissabon Codex der Cartas da India in der Adjudabibliothek entnommen.<sup>2</sup>

Gleichzeitig mit dieser Arbeit erschienen kürzere Artikel in rascher Folge.

1905. 5. 1. Fernão Mendes Pinto (Revista Litteraria, scientifica e artistica do „Seculo“. No. 130).

Verteidigt die Jesuiten gegen Ayres' Anklage, sie hätten alle Pinto absichtlich in feindseliger Absicht totgeschwiegen, und fuhr deren günstige Urteile bei Tursellinus, Orlandinus, Telles, Bartoli, Cardim, F. de Souza usw. an; obwohl er dies Verschweigen bei Einzelnen z. B. auch Sacchini zugibt und sie anklagt, sie hätten die „unsterbliche“ Peregrinação und Mendez' Charakter als „historiador veridico“ gesucht in

<sup>1</sup> Jetzt veröffentlicht von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch, Die Geschichte Japans (1549—1578) von P. Luis Frois S. J., Leipzig, Asia Major 1926.

<sup>2</sup> Die Arbeit erschien auch in Buchform mit demselben Titel in Coimbra 1905.



Mißkredit zu bringen. Er stimmt Castilho's Angabe bei, die Jesuiten hätten das Ms. der Peregrinação schon vor dem Druck gekannt und der Archivar und Chronist F. de Andrade, durch den Pinto's Arbeit „disponiert, korrigiert und verbessert wurde“, habe dessen Text geändert und verstümmelt.

1905. 1. 3. O Japão e os seus descobridores (Diario de Noticias).

Freitas sucht die 3 Entdeckernamen bei Pinto denen bei Galvão gleichzusetzen und vermutet, daß Maffei, der Galvão folgt, aber beifügt, „andere schrieben sich die Entdeckung Japans zu“ (Historiarum Indicarum Libri XVI, Florentiae 1588. 1. 12.), das Ms. der Peregrinação gekannt habe.

1905. 8. 5. Informação da China (Rev. Litt., scient. e art. do „Seculo“).

Freitas zeigt aus inneren wie äußeren Gründen, daß Pinto nicht der Verfasser ist.

1905. 1. 6. Miguel de Cervantes e Fernão Mendes Pinto (Diario de Noticias).

Freitas spricht von seinen vergeblichen Forschungen im Pfarrarchiv von S. Thiago, Almada, wo Pinto nach F. de Santa Maria (Anno Historico II, 329) am 8. Juli 1583 starb; zeigt, daß dem spanischen Übersetzer F. de Herrera Maldonado das Originalmanuskript der Peregrinação vorlag, da er Kap. 54 ausdrücklich sagt: „passo volando um cuervo marino (assi dize en sus originales) y no millano como en los libros impressos“ (Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto. Madrid 1620), und weist Haas' Behauptung als unbegründet zurück, der Don Fernando de Saavedra in Cervantes' „El Gallardo Espanol“ sei Pinto.

1905. August. Portuguezes no Japão. Suas primeiras viagens (Litt. Rev. do „Seculo“. No. 178).

Behandelt Pinto's Anteil an der Entdeckung Japans.

1905. 19. 8. Portuguezes em Macau no seculo XVI (Diario de Noticias No. 14 269).

Erwähnt einen zweiten „Bericht über China“, verfaßt von Amaro Pereira, den B. Gago 1562 nach Portugal schickte.

1905. 20. 10. Fernão Mendes Pinto e Padre Francisco Xavier (O Jornal do Commercio No. 15 532).

Freitas knüpft hier an drei Artikel desselben Titels an, die Ayres in den drei letzten Nummern desselben Blattes schrieb, und verweist für Pinto's Darlehen an Xaver auf seine Angaben in den „Subsidios para a bibliotheca“.

1905. 23. 10. Fernão Mendes Pinto (Diario Illustrado).

Behandelt Ayres' Erklärung des Wortes „Mammona“ in der ersten Fassung seiner Schrift „Fernão Mendes Pinto“.

1905. 27. 11. Fernão Mendes Pinto e o Padre Francisco Xavier (Diario de Noticias No. 14 369).

Freitas handelt hier von Pinto's Rückfahrt aus Japan 1551, zeigt, daß Tursellinus (und Orlandinus) eine Mitteilung über Xavers Bilokation bei der Rückkehr der verlorenen Schaluppe von F. M. Pinto vorlag, die heute in der Peregrinação fehlt, und daß Pinto 1551/52 in Siam überwinterte.

1905. 3. 12. (Fortsetzung ebenda.)

Behandelt Pinto's Zusammentreffen mit Xaver in Malakka 1552.

1905. 4. 12 (Schluß ebenda.)

Läßt unentschieden, ob Xaver nach Mon. Xav. I 764 Pinto die in Japan geliehenen 300 Cruzados zurückgab.

1905. Fernão Mendes Pinto, Sua ultima viagem a China (1554—1555) (Arquivo Historico Portuguez III 466—470).

Gibt den für Pinto's vierte Japanfahrt wichtigen Brief von L. Frois an die Mitbr. in Goa aus Malakka vom 1. Dez. 1555 im vollen Wortlaut (nach dem Lissaboncodex, Ajuda 49—IV—50 f. 91v—94v).

1906. 29. 1. Portuguezes no Japão (Rev. Litt. do „Seculo“).

Mit Bezugnahme auf vier Artikel von Ayres im Diario de Noticias vom 23., 24. und 28. Juli und 4. August 1905 geht Freitas hier auf den Bericht des Paul Yofoken über die Verwundung des Bungo Prinzen ein, gibt Daten über Yofoken und glaubt zwei ähnliche Unglücksfälle unterscheiden zu müssen (mit Unrecht), den bei Pinto (Peregr. Kap. 136) und dem der Cartas de Japão, Evora 1598, 383).

1906. 20. 3. Jesuitas no Japão. Um inedito do seculo XVI (Diario de Noticias).

Veröffentlicht den Text der Liste derer, die in Japan die Gesellschaft wieder verließen, mit Pinto an der Spitze (Ajuda 49—IV—56 f. 9—9v).

1906 gab Ch. Ayres eine zweite größere Arbeit als Ergänzung seiner ersten heraus, Fernão Mendes Pinto e o Japão. Pontos Controversos. — Discussão. — Informaçõs Novas (Hist. e Mem. da Ac. R. das Sciencias de Lisboa. n. ser., Cl. de Sc. Moraes, etc. Tomo X, Parte II) Lisboa 1906. Neben einer Übersetzung von Murdoch's Kap. 2 über die Entdeckung Japans und zwei fälschlicherweise als „unveröffentlicht“ bezeichneten, bereits von Freitas edierten Stücken (Liste der Ausgetretenen und Frois' Brief vom 1. Dez. 1555), gibt Ayres hier im Anhang außer einer Zusammenstellung der Kapitel von J. Rodriguez Tçuzzu's Historia do Japão deren Kapitel über die Geographie Japans, wo von der Entdeckung Japans und Yofoken's Bericht hierüber die Rede ist (134—135 und 154), sowie Stücke aus L. Frois' Historia do Japão, die Pinto's dritte und vierte Japanreise betreffen (112—122), und aus M. Pires' Compendio da Vida e

excellencias de S. Francisco über Pinto's dritte Japanfahrt (92—101); ferner fünf große farbige Wiedergaben von Karten, nämlich eine aus Murdoch (Japan unter Ieyasu) und vier von Miranda zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Lissabon gezeichnete, stark von den Karten des Guillaume de l'Isle (Atlas Nouveau, Amsterdam 1700 ff., t. VII No. 82) beeinflusste Karten aus der Bibliothek von Evora (Indien, Ceylon, Hinterindien mit malaiischem Archipel, China mit Japan; Beschreibung S. 68—72).

Unter Verwertung der neuen, durch Haas, Murdoch und Freitas (ohne letzteren zu nennen) erschlossenen Quellen sucht Ayres Pinto den Entdeckerruhm für Japan zu wahren (1—45), indem er unter anderem auch auf dessen ehrliche Bescheidenheit verweist, wo er von sich selber spricht (19—25), auf seine Zuverlässigkeit an anderen Stellen (s. das Urteil eines Siamesen bei Cardim, Batalhas da Companhia S. 286), die Richtigkeit seiner japanischen Namen z. B. Miyagima = Make-shima (!), Hiascarão goxo = Higôbunojô (!) usw. Dann folgt ein Brief von Cardozo de Bethencourt, vom 14. April 1905, worin erklärt wird, die Dokumente der Inquisition zeigten, daß Pinto jüdischer Abstammung war, nicht aber, daß er deshalb aus der Gesellschaft Jesu ausgeschlossen worden sei. Daran knüpft Ayres wenig wissenschaftliche Herzensergüsse über die bei der Annahme eines unfreiwilligen Austritts aus dem Orden, herzlose und schmutzige Gesinnung der Jesuiten, die in diesem (angenommenen) Fall den „Juden“, als er ihnen nach Auslieferung „von nicht weniger als 40 000 Cruzados und dem Erlös seiner verkauften Waren und der kostbaren Geschenke“ nichts mehr zu geben hatte, ins Elend verstieß, sein „jüdisches“ Geld aber ohne Skrupel behielt (47—50)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die „Liste der in Japan Ausgetretenen oder Entlassenen“ (Ajuda 49—IV—56 f. 9) sagt ausdrücklich, Pinto sei von Belchior Nunes Barreto entlassen worden, „por elle mesmo pedir ao Padre“. Der Codex, der diese und andere Listen enthält, trägt die Aufschrift „Regulamentos dos PP. da Companhia para a boa administração e fructo das Missões no Japão, principiadas a escrever em 1585. Comprehende tambem a descripção, costumes, Religião e qualidades do Japão, e algumas noticias desde 1549 até 1597“. Das Original ist verloren. In der Abschrift der Ajuda fehlt der Teil über die Gebräuche, Religion usw. Japans, die wohl nichts anderes waren als der einleitende allgemeine Teil von Frois' Geschichte Japans (S. Schurhammer-Voretzsch, Geschichte Japans. S. 4—5, sowie XII—XV). Frois war 1585 in Nagasaki, dem Sitz der Missionsleitung, mit der Vollendung seiner Geschichte Japans beschäftigt, woran er bis 1597 arbeitete, wo er, ebenfalls zu Nagasaki, starb. Dieser

Nachdem Ayres dann noch die Beziehungen Pinto's zu Xaver, vor allem sein Darlehen auf der dritten Japanreise auf Grund der schon von Freitas angeführten Quellen behandelt hat, den er überall totschweigt (52—63), benützt er die „außerordentliche“ Tatsache, daß Frois in seiner Geschichte Japans Pinto's Namen verschweigt, den er doch vor dessen Austritt in seinen Briefen mehrfach erwähnt,

Umstand legt es nahe, daß er der Verfasser des ersten Teils jener Listen war, die dann nach seinem Tod fortgesetzt wurden; ein Vergleich derselben mit seiner Geschichte Japans bestätigt diese Vermutung. Niemand aber war damals besser als er imstande, die Gründe des Austritts Pinto's zu kennen. Frois war in Goa, als Pinto eintrat und begleitete ihn nach Malakka; er traf ihn nach seinem Austritt in Goa und war damals der Sekretar des Rektors des Paulskollegs und des Provinzials, durch dessen Hand 14 oder 15 Jahre lang in Indien alle Briefe gingen, wie er selber versichert, und er kannte nicht nur vor und nach Pinto's Austritt den P. Belchior Nunes Barreto und seinen Nachfolger im Provinzialat, sondern auch P. Torres und Br. Fernandez, die Pinto's Austritt in Bungo als Augenzeugen erlebten (ebda. S. 7, II—V, VIII—IX). Daß Pinto der Gesellschaft 40 000 Cruzados schenkte, ist unwahr, daß er nichts davon zurückerhielt, nicht bewiesen. Von Nunez Barreto erfahren wir, daß Pinto bei seinem Eintritt 7000 Cruzados hatte. Davon schickte er durch die Patres 2000 nach Portugal für seine Brüder und Verwandten, 50 gab er zum Bau der Kirche in Chorão, vom Rest gab er Almosen an Arme, und das Übrige, „4000 oder mehr“ bestimmte er zum Ankauf von Geschenken für die Fürsten Japans, für den Bau einer Kirche und die Neubekehrten daselbst und die Auslagen der Japanfahrt, die er mit den Patres unternahm; da er aber in Japan wieder austrat, behielt er wohl das für die Mission bestimmte Geld für sich zurück; wenigstens ist dort von einem Missionsalmosen nirgendwo mehr die Rede (Monum. Xaveriana, Matriti 1912, II, 765—766, 752; vgl. 932—935). Pinto schreibt 1554, vor seinem Eintritt sei sein schönster Traum gewesen, mit 9 oder 10 000 Cruzados in Montemor einzuziehen (Ayres 1904, 60); ob er aber alles ausstehende Geld erhielt, wissen wir nicht (vgl. Mon. Xav. II, 935). Er war noch Novize, als er die Gesellschaft wieder verließ; solchen pflegt der Orden ihr mitgebrachtes Vermögen wieder zurückzugeben. Da aber die Missionare Indiens ganz vom König unterhalten wurden und Pinto als Gesandter Portugals nach Japan fuhr, so hatte er beim Statthalter Indiens Entschädigung zu beanspruchen und diese bot ihm auch der Statthalter F. Barreto großmütig an, wie die Peregrinação ausdrücklich bemerkt. „Zur Genugtuung für diese Beschwerden und die Auslagen, die ich mit meiner Habe gemacht hatte, machte er mir viele Anerbieten, die ich aber damals nicht annehmen wollte“, sagt Pinto, da er größeren Lohn vom König erhoffte, dem ihn der Statthalter auch aufs wärmste empfahl (Kap. 226). Wenn seine Hoffnungen auf die königliche Gunst sich in Lissabon auch nicht verwirklichten (Johann III. war 1557 gestorben und vielleicht wußte man dort auch, wenn sie historisch waren, von seinen Freibeuterfahrten in China, die alles eher als Belohnung verdienten), die Schuld der Jesuiten war das nicht, und daß er

um von einem dem einstigen Mitglied von der Gesellschaft Jesu „geschworenen Kriege“ zu reden (64—68)<sup>1</sup>.

Wenn Ayres mitteilt, Edgar Prestage werde zusammen mit Jayme Batalha Reis eine kommentierte englische Ausgabe der *Peregrinação* veröffentlichen (33), so hat sich dies leider bis heute nicht bewahrheitet.

Die Frage der Entdeckung Japans, die Ayres ins Jahr 1543 verlegt hatte (S. 6, 15, 17, 26ff.), behandelte Freitas wiederum in einer Artikelreihe, die er unter dem Titel „Fernão Mendes Pinto

---

von ihnen in Frieden schied, scheint doch wohl aus seiner *Peregrinação* hervorzugehen, wo er stets voll Hochachtung nicht nur von Franz Xaver, sondern auch von Belchior Nunes Barreto und den übrigen Patres spricht. Daß der Statthalter Barreto Pinto freigebige Anerbieten machte, dürfte mit auf die Empfehlungen des B. Nunes Barreto zurückgehen; daß der ausgetretene Novize nicht mittellos nach Portugal zurückkehrte, sagt er uns selber am Schluß seiner *Peregrinação*, und daß diese Mittel hinreichten, um ihn und seine Familie zu unterhalten, daran dürfen uns auch seine Klagen wegen unbelohnter Dienste nicht irre machen, die wir bei den ehemaligen „Indiern“ nur allzu häufig und auch bei recht begüterten Fidalgos finden. Wir dürften ferner kaum irren, wenn wir den Erlaß, der Pinto 1583 eine königliche Rente gewährt, und den Souza Viterbo im *Diário de Notícias* (27. 5. 1906) und nach ihm Ayres (S. 51) veröffentlichte, auf eine Empfehlung des Historikers G. P. Maffei S. J. und der Lissaboner Jesuiten bei König Philipp II. zurückführen, die im Oktober 1582 den einstigen Novizen besuchten und über seine Abenteuer und seine Aufzeichnungen befragten (s. Schurhammer, *Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift f. Missionswissenschaft*, Münster i. W. 1922, 140). Daß keinerlei Feindseligkeit zwischen Pinto und den Jesuiten bestand, zeigt auch das erste Xaveriusleben, das sie unter Benützung von Pinto's Mitteilungen im Druck veröffentlichten. Tursellinus nennt ihn hier mit Namen und fügt bei, er sei ein *Lusitanus honestus et gravis* gewesen (*De Vita Francisci Xaverii*. Romae 1596, I. 5, c. 2), während Ayres, sein Anwalt, von Pinto's „temperamento excepcional, irrequieto, inconsistente, instavel, aventureiro“ usw. spricht (1904, 12) und zugibt, daß er „não era homem para persistir muito tempo em votos de exagerado sacrificio“ (1906, 50).

1 Frois schrieb seine Geschichte in erster Linie zur Erbauung seiner Mitbrüder, vor allem seiner Mitarbeiter in Japan, um sie in der Arbeit im Bekehrungswerk anzueifern (Schurhammer-Voretzsch, *Die Geschichte Japans*, S. XII); das Beispiel der Unbeständigkeit Pinto's, der alsbald nach seinem Eintritt, sobald er nach Japan kam, den Orden wieder verließ, war diesem Zwecke wenig dienlich. Als Frois ferner die hier in Frage kommenden Kapitel 15—16 schrieb, wußte er kaum schon etwas vom Tod seines einstigen Mitnovizen, und dieser wäre ihm vielleicht wenig dankbar gewesen, hätte er seine einstige Zugehörigkeit zum Orden und seine Unbeständigkeit darin aller Welt bekanntgegeben, die Pinto in seiner *Peregrinação* selber verschweigt.

e o descobrimento do Japão“ im *Diario de Noticias* vom 14., 15. und 17. August 1907 veröffentlichte. Er verlegt die Entdeckung Japans ins Jahr 1542, da Pinto bei der Rückkehr Pero de Faria, der Mitte 1543 abtrat, noch als Kapitän der Festung Malakka antraf, und die Entdeckung zwei Jahre vor die Zerstörung der Portugiesenstadt von Ningpo (1544, „als M. A. de Souza Statthalter Indiens und Ruy Pereira Marramaque Kapitän Malakkas war“) verlegt. Dazu nimmt er zwei Gruppen von Entdeckern für 1542 an, die bei Galvão und die bei Pinto.

Eine zweite Untersuchung veröffentlichte Freitas im selben Jahr unter dem Titel „A Inquisição em Goa. Subsidios para a sua historia“ im *Archivo Historico Portuguez V* (1907) 216—227, worin er auf einen Artikel von C. Bethencourt in *The Jewish Quarterly Review XV* (1903) 251—274 verweist, der auf Grund eines Dokumentes des Torre do Tombo Pinto als „Neuchrist“ bezeichnet, und unter Darlegung der 1558 erfolgten Verhaftung von gegen 20 „Neuchristen“ in Goa und Cochín und unter Hinweis auf eine (nichtsagende) Bemerkung bei Charlevoix (*Histoire du Japon*. Paris 1754 t. 2, l. 2 S. 133) die nach unserer Ansicht völlig unbegründete Vermutung ausspricht, Pinto habe sich unklugerweise der Verhafteten angenommen und darum sei sein längeres Verbleiben in Indien unmöglich geworden.

Das Jahr 1908 brachte endlich nach all diesen Veröffentlichungen eine neue Ausgabe der *Peregrinaçam*: *Peregrinaçam de Fernão Mendes Pinto*. Edição popular com uma noticia, notas e glossario por J. I. de Brito Rebello. Lisboa 1908. Außer dem in moderner Rechtschreibung wiedergegebenen und durch einige spärliche Noten erläuterten Text enthält diese Ausgabe eine biographische und bibliographische Einleitung sowie den Text der Gehaltszuweisung von 1583 im ersten, Personen- und Ortsverzeichnisse in allen und ein Glossar schwieriger Ausdrücke (219—236), Auszüge aus acht bereits vorher veröffentlichten Briefen, sowie einen für Pinto's ersten Aufenthalt in Malakka 1539—1540 wichtigen Brief des Pero de Faria an Johann III. vom 25. Nov. 1539 (139—151) im vierten Bändchen.

Das Schriftchen von T. Hyllander, *Portugisernas upp-täckande af Japan*, Lund 1911 brachte nichts Neues, außer daß der Verfasser das im *Mangwa* veröffentlichte Bild Hokusai's, das Haas und Murdoch mit den Herausgebern für eine Darstellung der

beiden Gefährten Pinto's auf Tanegashima hielten, als eine solche von sibirischen Pelzjägern erklärt.

Zwei wichtigere Erscheinungen brachte das Jahr 1912. Das erste war A. Brou, Saint François Xavier. Paris 1912 Bd. 1—2, ein wissenschaftliches Leben des großen Zeitgenossen und Freundes des Verfassers der *Peregrinaçam*. Während die bisherigen Xaveriusbiographen seit Tursellinus (1596) dessen aus Pinto entlehnte Angaben als sichere Quelle benützt hatten, weist Brou deren Unzuverlässigkeit durch einen Vergleich der *Peregrinaçam* mit Couto und anderen vertrauenswürdigen Autoren nach; so in Bd I betreffs des „Achinwunders“ 1547 (422—427), in Bd. II betreffs der Zerstörung von Ning-po (87), Xavers Abfahrt von Malakka 1549 (119), des Briefes des Königs von Satsuma (171), Xavers Briefes an die Portugiesen in Bungo (223), Xavers Aufenthaltes in Bungo 1551 (227—229) (wo Brou jedoch „provisorisch“ und „in Ermangelung anderer Berichte“ die Hauptlinien der Erzählung Pinto's beibehält, die „verdächtigen Details“ aber, z. B. den Text der Disputationen mit den Bonzen, ausläßt) und schließlich betreffs der Rückkehr der verlorenen Schaluppe bei der Rückfahrt aus Japan 1551 (243—244). Brou's Urteil über die *Peregrinaçam* ist, daß es ein unentwirrbares Gemisch von Geschichte und Roman ist und daß der Xaveriusbiograph am besten gänzlich von ihm absieht, da ihm nirgendwo zu trauen ist (I 422, II 227).

Im selben Jahre wie Brou erschien der zweite Band der *Monumenta Xaveriana*, Matriti 1912, der auf seinen 1063 Seiten eine Reihe wertvoller neuer Dokumente auch für die Pintoforschung brachte. Die Heiligsprechungsprozesse Franz Xavers von 1556 und 1616, deren Text hier, soweit bekannt, vorliegt, kommen auch auf das sog. „Achinwunder“ und das „Schaluppenwunder“ zu sprechen, die Pinto in seiner *Peregrinaçam*, Kap. 203—207 und 214 erzählt, und ermöglichen kritische Vergleiche. So haben wir die eidlichen Aussagen von 45 Zeugen für das Achinwunder, darunter 12—15 Zuhörer der Predigt Xavers, wo er den Sieg verkündete (177, 178, 181, 189, 193, 274, 284, 296, 306, 382, 428, 452 und 384, 422, 425), vier Teilnehmer am Kampf mit den Atschinesen (179, 190, 263, 291); einer hörte es von vier Zuhörern der Predigt (461), einer vom Stadtkapitän (376), einer von seinem Vetter Fernão Mendes Pinto selber (287), und auch die anderen Aussagen gehen meist auf Augenzeugen zurück (so 216, 191, 473, 498, 455, 605, 384, 302, 392,

424, 504, 572; vgl. ferner 319, 374, 564, 575, 607). Über das Schaluppenwunder liegen 24 Zeugenaussagen vor, darunter die des Schiffskapitäns Duarte da Gama (416, 261), des Augenzeugen Antonio Diaz (259), sowie solcher, die es von Augenzeugen hörten (461 vom Piloten, 497 von dessen Frau, 502 von dessen Verwandten, 566 von Xavers Diener, 489 von vielen Augenzeugen, 494 von Augenzeugen, 472 vom Schiffmeister; wohl auch von Augenzeugen 275, 426, 428; vgl. dazu die übrigen 465, 469, 471, 505, 509, 565, 567, 571, 575, 578, 608). Einige der Zeugen von 1616 dürften bei beiden Wundern bereits indirekt (durch Lucena, *Historia da Vida do Padre Francisco de Xavier*. Lisboa 1600, der das Ms. der *Peregrinação* stark benützte) von Pinto beeinflußt sein (so für das Achinwunder 461, 498, 572, 575), die übrigen aber bilden eine unabhängige wertvolle neue Quelle. Weitere hier in Frage kommende Dokumente sind die von einem Zeitgenossen Xavers und Pintos, Manuel Teixeira, verfaßte *Vida del Bienaventurado Padre Francisco Xauier* (815—918), worin unter anderm vom Achinwunder (869—870, 913), dem Schaluppenwunder (881) und dem Empfang von Xavers Leib in Goa 1554 (903—909) die Rede ist, wo Teixeira mit Pinto zugegen war; dann Teixeira's Brief an P. Ribadeneira aus Goa vom 8. Dez. 1584, worin er die Berufung des Japaners Anjirô (802) und Xavers Empfang in Goa 1554 (806) behandelt; dazu der volle Text der für Pinto's Berufung zur Gesellschaft wichtigen Briefe von Belchior Nunez Barreto vom April 1554 aus Cochin an P. General<sup>1</sup> (755—771. 1a via) und vom 3. Dez. 1554 aus Malakka an denselben (748—755. 1a via), beide nach den spanischen Originalen, und den des Ayres Brandão aus Goa an die Mitbrüder in Portugal vom 23. Dez. 1554 nach einer Abschrift im Ordensbesitz.

Eine neue Untersuchung über die Frage der ersten europäischen Entdecker Japans veröffentlichte 1914 E. W. Dahlgren unter dem Titel: „A Contribution to the History of the Discovery of Japan“ in den *Transactions und Proceedings of the Japan Society London* (London XI [1914] 239—260). Dahlgren gibt hier den vollen Text Escalante's, dessen Benützung

<sup>1</sup> Die Stelle über das Martyrium des Bruders Pinto's lautet bei Brito Rebello (IV, 184), der den Brief aus dem Spanischen der Barcelona-Ausgabe von 1556 ins Portugiesische übersetzt, „um irmão do bom Fernão Mendes, nosso irmão“, im Original (1a via) der Mon. Xav. „a un hombre“. Offenbar lag der Barcelona-Ausgabe eine andere via vor.



durch Thiele ihm wie allen übrigen entgangen ist (240), vergleicht ihn mit dem bei Galvão und Pinto, sowie einem späteren des Frey Andres de Aguirre von 1584 oder 1585 über die Isla del Armenio (Colección de Documentos Inéditos relativos al descubrimiento . . en America y Oceania, Madrid XIII [1870] 546—549) und kommt zum Schlusse, Escalante bzw. dessen Gewährsmann und Galvão sprechen von derselben Fahrt: von Siam nach den Ryûkyû und von da nach Japan, und auf sie gehe wohl auch der Bericht bei Aguirre zurück, Pinto's erste Japanreise aber habe nichts mit ihr zu schaffen. Jene erste Fahrt von Siam nach den Ryûkyû (und Japan) falle ins Jahr 1542, die zweite von Escalante berichtete Ryûkyûfahrt und auch die erste Japanfahrt Pinto's ins Jahr 1543, der Schiffbruch Pinto's auf den Ryûkyû in den Herbst desselben Jahres, und die von Escalante ebenfalls berichtete Japanfahrt des Pero Diez ins Jahr 1544; sehr wahrscheinlich aber sei es, daß Portugiesen bereits vor 1542 auf Chinesendschunken nach Japan kamen, vielleicht schon 1534 oder 1530, wie gewisse japanische Quellen meldeten.

In der völlig neu bearbeiteten zweiten Auflage der *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, s'Gravenhage 1919—1921 verweist G. P. Rouffaer für Pinto's Aufenthalt in Sumatra und Java „für die Zeit von 1540—1550, über die wir sonst so bitter wenig wissen“, auf die genannte Arbeit von Thiele und für Java auf die Neuauflage von Veth, Java 1896 I 289—298. Er fügt den grundlosen Anklagen Ayres' über die Verfolgung Pinto's, den er erst in Almada aus dem Orden austreten läßt, die ebenso grundlose neue hinzu, die Jesuiten hätten die Drucklegung der *Peregrinação* bis 1614 verhindert, wofür auch nicht die geringste Spur eines Beweises vorhanden ist, und urteilt über Pinto's Werk, es enthalte etwa 75% Wahrheit und (nur) 25% Dichtung (III, 410).

Ein außergewöhnlich wertvolles Hilfsmittel für die Pintoforschung wie für die Erforschung der alten portugiesischen Asienliteratur überhaupt, ein würdiges Gegenstück zu dem 1903 in neuer Auflage erschienenen *Hobson-Jobson, A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words* von H. Yule and A. C. Burnell (London 1903), veröffentlichte 1919—1921, kurz vor seinem Tode der Sanskritist Monsignore S. R. Dalgado, sein *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra in zwei Bänden, worin viele, den verschiedenen asiatischen Sprachen entlehnte Ausdrücke bei Pinto, deren sich manche nur bei

ihm und in keinem portugiesischen Wörterbuche finden, ihre Erklärung erhalten.

In dichterisch leichtem Stil behandelte 1920 der durch seine vielen Schriften über Japan bekannte W. de Moraes, der portugiesische Lafcadio Hearn, in seinem Schriftchen „Fernão Mendes Pinto no Japão“ (Porto 1920. Separata de O Commercio do Porto) Pinto's Japanaufenthalt und zeigt an einigen wenigen Beispielen, daß manche Schilderungen der Peregrinação von Land und Leuten heute noch zutreffen.

Auch das neueste Pintobuch: In Indien und Asien. Nach dem Reisewerk des Fernand Mendez Pinto in neuer Bearbeitung herausgegeben und eingeleitet von Friedrich Wencker, Minden i. W. 1926 (1.—20. Tausend), macht als Volksbuch keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und bietet nichts Neues.

(Fortsetzung folgt.)

---

## DER WISSENSCHAFTLICHE NACHLASS AUGUST CONRADYS

Ein Beitrag zur Methodik der Sinologie.

### I.

August Conrady hat zu Lebzeiten nicht viel veröffentlicht. Nur gelegentlich konnte man ihn veranlassen, eine Abhandlung herauszubringen. Jahr und Tag arbeitete er still für sich und gab sein Bestes in den Vorlesungen und Übungen. So ist es denn nicht verwunderlich, daß er eine große Menge druckreifer und eine noch größere Menge unfertiger Manuskripte hinterlassen hat, die eine wahre Fundgrube für jeden künftigen Bearbeiter dieser Themen bilden.

An die 400 Manuskripte repräsentieren das wissenschaftliche Vermächtnis dieses großen Meisters in der Sinologie. Mit seiner Sichtung und Herausgabe sind Privatdozent Dr. Eduard Erkes, der Schwiegersohn des Verstorbenen, und der Schreiber dieser Zeilen seitens der Erben betraut worden. Die Veröffentlichung der vollendeten oder fast vollendeten Werke soll durch den Verlag der Asia Major erfolgen. Die Herausgeber werden es sich angelegen sein lassen, bei der Veröffentlichung der Werke ihres verehrten Meisters den Wünschen des Verstorbenen vollauf Rechnung zu tragen und Fragliches ganz in seinem Sinne deutlich zu kennzeichnen.

Es ist zunächst geplant:

Die Drucklegung der grammatischen Arbeiten, die in ihrer Gesamtheit „Beiträge zur vorklassischen Grammatik“ bilden werden, ferner die kritische Bearbeitung des Yih-king, des Shi-king, des Shu-king, der Metrik des Lao-tze und des T'ien-wen. Vorläufig gilt es nur, die Mittel für die Drucklegung jeweils aufzubringen.

In der nachstehenden Übersicht gebe ich die gesamte Hinterlassenschaft August Conradys wieder. In einer später folgenden

Mitteilung werde ich prinzipiell auf die Bedeutung der Conradyschen Arbeiten eingehen, seine Methode präzisieren und mit der anderer Sinologen vergleichen, selbstverständlich ohne dabei ein Werturteil abgeben zu wollen.

# Übersicht des wissenschaftlichen handschriftlichen Nachlasses von Professor Conrady.

1. Sprachwissenschaftliches . . . . .	59	Convolute
2. Grammatisches . . . . .	69	„
3. Literarhistorisches . . . . .	88	„
4. Paläographisches . . . . .	16	„
5. Religionsgeschichtliches . . . . .	39	„
6. Kunstgeschichtliches . . . . .	14	„
7. Geschichtliches und Kulturgeschichtliches. . .	105	„
Zusammen		390 Convolute.

## I. Sprachwissenschaftliches.

1. Austrisch-indochinesische Kulturgemeinschaft.
2. Indochinesische Völkerkunde.
3. Indosinistik I.
4. Indosinistik II.
5. Indosinistik III.
6. Indochinesisches.
7. Kultur der Indochinesen.
8. Indochinesische Fauna und Flora.
9. Ursitze der Indochinesen. Nou-wu-t'u.
10. Austrisch-indochinesische Etymologien.
11. Beziehungen der austrischen und indochinesischen Sprachen.
12. Varia zur Indosinistik.
- 12a. Indosinistik. Varia.
13. Evtl. Zusammenhang der indochinesischen und austrischen Sprachen. (Zahlwörter, Stellung des Genitivs.)
14. Das Zahlwort im Indochinesischen.
15. Indochinesische Sprachen.
16. Austrisch-indochinesische Stammabstufung I.
17. Austrisch-indochinesische Stammabstufung II.
18. Infigierung im Indochinesischen.
19. Austrische Wörter etc. I.

20. Austrische Wörter etc. II.
21. Einzelne Wörter der austrischen und indochinesischen Sprachen.
22. Indochinesische Pronomina.
23. „Hand“ im Indochinesischen.
24. Indochinesische Wortbildungsversuche, bes. „a-“
25. Unsichere Kulturwörter.
26. Gemeinsame indochinesische Kulturwörter. Sicheres.
27. Austroasiatische Wörter.
28. Lautwechsel und -wandel.
29. Phö I.
30. Phö II.
31. Phö III.
32. Phö. Stellung.
33. Die Lehnwörter.
34. Tai-Sprachen.
35. Siamesische Grammatik.
36. Tibetische Lektüre.
37. Anfangsgründe der tibetischen Grammatik.
38. Tibetische Lektüre.
39. Tibetische Grammatik. Sammlung.
40. Tibetisch. Präfixe bei den Worten für Körperteile.
41. Grammatische Notizen. Chinesisch. Tibetisch.
- 41a. Der Wortakzent im Tibetischen.
42. Auslaut, -p, -m in den austrischen und indochinesischen Sprachen.
43. -p, -m im Tibetischen und Birmanischen.
44. -p, -m im Shu und Shi.
45. -p, -m im Chinesischen.
46. Birmanische Grammatik.
47. Birmanische Lektüre (Milindapañhâ).
48. Doppelungen im Birmanischen.
49. Wassu-Pati-Vokabular.
50. Miao-tze.
51. Allerlei Grammatisches (Newâri etc.).
52. Koreanisch.
53. Japanische Grammatik.
54. Japanische Grammatik II.
55. Japanische Lektüre I.

- 56. Logischer Akzent im Kuan-hua.
- 57. Tonakzente. Pekinger Dialekt.

## II. Grammatisches.

- 1. Grammatik. Varia.
- 2. Grammatisches.
- 3. Zur vorklassischen Grammatik.
- 4. Zur vorklassischen Grammatik.
- 5. Vorklassische Grammatik. Varia.
- 6. Anfangsgründe der chinesischen Grammatik.
- 7. Chinesische Grammatik.
- 8. Chinesische Grammatik.
- 9. Anfangskurs des Chinesischen für Studierende der Handelshochschule.
- 10. Chinesische Grammatik.
- 11. Grundriß der Grammatik.
- 12. Zur vorklassischen Sprache.
- 13. Grammatik der vorklassischen Sprache.
- 14. Grammatik der Amtssprache.
- 15. Grammatik der Umgangssprache.
- 16. Zu einem Wörterbuch des vorklassischen Chinesisch.
- 17. Lautlehre der vorklassischen Grammatik.
- 18. Allgemeines zur Grammatik.
- 19. Chinesische Lektüre II.
- 20. Schwankende Wortstellung im Altchinesischen.
- 21. Varia zum Shu-king.
- 22. Grammatisches zum Shu-king.
- 23. Streckformen.
- 24. Stammabstufung und Doppelungen.
- 25. Doppelungen I. etc.
- 26. Doppelungen II.
- 27. Doppelungen, Ablaut.
- 28. Gegensinn.
- 29. Gegensinn, helle und dumpfe Vokale.
- 30. Gegensinn.
- 31. Gegensinn.
- 32. Fragesätze.
- 33. Tonakzente.
- 34. Stellungsgesetze.

35. Schriftdialekte.
36. Springender Lautwechsel.
37. Wortbildung.
38. Lautliches.
39. Ablaut etc.
40. Texte etc.
41. Dialektwörter in der älteren Literatur.
42. Frageton.
43. Parallelismus I.
44. Parallelismus II.
45. Metrik, Varia.
46. Nachgestelltes Attribut.
47. Aktiv — Passiv.
48. Die Partikeln in der vorklassischen Grammatik (5 Fasc.).
49. Interjektionen als Hilfsörter.
50. 何 und 胡
51. 戎, 式 und 思
52. 止 u. a. Partikeln. Tempusbildung.
53. Personalpronomina, bes. 乃
54. 式
55. 乃 und 其 etc. in der vorklassischen Sprache (nam. in Inschriften).
- 55a. Die Partikel 兮 und die Interjektion überhaupt.
- 55b. Empfindungslaut als Konjunktion im Shi und Shu.
56. 于 etc. Stellungswechsel, Präposition als Postposition.
- 56a. Die Partikel 言 etc.
- 56b. Die vorklassischen Partikel 思 und 言
57. Pronomina.
58. Das Pronomen demonstrativum.
59. Die Pronomina im Shu-king.
60. Die Pronomina im Shi-king.
61. Pronomina im Ngi-li und Hia-siao-cheng.
62. Bildung relativer Partizipien.
63. Der Relativsatz in der vorklassischen Sprache.
64. Relativsatz (夫).
65. Vorarbeiten zu Chinas Kultur und Literatur. Grammatisches.

### III. Literarhistorisches.

1. Überblick über die chinesische Kultur.
2. Die chinesische Dichtung I.

3. Die chinesische Dichtung II.
4. Erklärung ausgewählter Stücke des Yih-king.
5. Yih-king. Hexagramme und Schrift.
6. Yih-king und Verwandtes.
7. Vorstufen zum Yih-king (Hung-fan etc.).
8. Textkritisches zu Shi und Shu.
9. Shi-king. (Grammatisches.)
10. Mutmaßliche Arbeitslieder I.
11. Mutmaßliche Arbeitslieder II.
12. Shi-king-Reime.
13. Modell-Lieder aus dem Shi-king.
14. Varia zum Shi-king.
15. Lektüre des Shi-king.
16. Shi-king, (5 Convolute in 1), epische Oden etc.
17. Shu-king.
18. Shu-king (Belehnungsurkunden).
19. Shu-king (Imprekationen).
20. Zitate aus Shi und Shu bei Moh-tze und Sün-tze.
21. Zitate aus Shi und Shu im Tso-chuan (auch Sprichwörter).
- 21a. Zitate aus Shi und Shu im Lü-shi Ch'un-ts'iu.
22. Technik des Shi und Shu.
23. Hung-fan.
24. Textkritisches zu Shi und Shu.
25. Shi und Shu bei den Taoisten.
26. Verlorene vor- und frühklassische Werke.
- 26a. Alte Lieder (außer dem Shi).
27. Der Essayismus im Shu und Shi.
28. Chou-shu-Verse.
29. Chou-shu.
30. Verse im Chou-shu.
31. Chou-shu und Yüeh-ling.
32. Lektüre des Tao-teh-king.
33. Lao-tze's Verse.
34. Zur Textkritik des Lao-tze.
35. Lao-tze und Indien.
36. Taoistisches in der klassischen Literatur.
37. Zu Chuang-tze.
38. Chuang-tze. Varia.
39. Chuang-tze.



40. Ch'un-ts'iu.
- 40a. Tso-chuan.
41. Textkritisches zum Tso-chuan und Kuoh-yü.
42. Zur Kritik des Ch'un-ts'iu-Stils.
43. Ngi-li.
44. Mu-t'ien-tze-chuan.
45. Lū-shi Ch'un-ts'iu.
46. Textkritik des Li-ki.
47. Die Yüeh-ling.
48. Lektüre des Li-ki.
49. Ta Tai Li-ki (1915).
50. Textkritische Übungen.
51. Lun-yü.
52. Mêng-tze I.
53. Mêng-tze II.
54. Übungen über das Chung-yung.
55. Lektüre des Ta-hioh.
56. Kuan-tze.
57. Fah-hien.
58. Chan-kuoh-ts'eh.
59. Erh-ya I.
60. Erh-ya II.
61. Lektüre des Shi-ko-tsih-kin.
61. Lektüre des Shi-ki.
62. Hia-siao-cheng etc.
63. Kia Ngi's Fuh-fu.
64. Sophisten.
65. Zitate bei Sün-tze.
66. Indisches bei Lieh-tze.
67. Ton und Reim in den Ch'u-tz'e.
68. K'üh Yüan's Kiu-ko.
69. Yüan-yu.
70. T'ien-wen.
71. Metrik der Ch'u-tz'e und der Shantung-Skulpturen.
72. T'ien-wen. Varia.
73. T'ien-wen als Schilderung alter Bilder.
74. T'ien-wen, Bilderserien.
75. T'ien-wen. Varia.
76. T'ien-wen. Parallelen.

77. T'ien-wen. Textkritik und Stil.
78. T'ien-wen. Zur Textkritik.
79. Fabeln, Gleichnisse usw. I.
80. Fabeln und Parabeln II.
81. Parallelen bei Pseudo-Callisthenes.
82. Das Gleichnis vom Töpfer etc.
83. Drama.
84. Ein südwestchinesischer Zweisprachentext aus der Han-Zeit I.
85. Ein südwestchinesischer Zweisprachentext aus der Han-Zeit II.

#### IV. Paläographisches.

1. Schrift. Varia.
2. Notes and Queries zur Schrift.
3. Varia.
4. Varia zur Paläographie.
5. Chinesische Paläographie I.
6. Chinesische Paläographie II.
- 6a. Chinesische Paläographie III.
7. Chinesische Paläographie.
8. Gebärdensprache als Schrift.
9. Schrift und Sprache.
10. Webmuster.
11. Zur Schriftentwicklung.
12. Phonetische Charaktere.
13. Phonetische Elemente als ideographische.
14. Cyclische Zeichen als Namen.
14. Rebus.
15. Cyclische Zeichen als Namen (Shang).

#### V. Religionsgeschichtliches.

1. Mythologie I
2. Mythologie II.
3. Mythologie III.
4. Chinesische Religionsgeschichte. Varia.
5. Varia zur Religionsgeschichte.
6. Mythologisches im Shu-king.
7. Mythologie. Fabelwesen.
8. Sonnenmythologie. Varia.

9. Religion. Varia.
10. Varia.
11. Übungen zur Religionsgeschichte.
12. Religion und Kultur der Ts'ien und Han.
13. Chinesische Sagen etc.
14. Philosophenschulen. Kosmogonie. Allseele.
15. Stammmythen. Astronomisches.
16. Taoismus. Alter der Sagen.
17. Übungen zum Taoismus.
18. Übungen zur chinesischen Kulturgeschichte nach dem Chou-li.
19. Der ostasiatische Buddhismus.
20. Zahlensymbolik.
21. Volkskulte.
22. Tsou-Yen, Kosmogonie etc.
23. Lebendig begraben und Menschenopfer.
24. Sonnenmythen.
25. Sonnenbaum I. Alte Beziehungen zu Amerika.
26. Sonnenbaum II.
27. Kulttänze.
28. Hockerbegräbnis.
29. Weltbild.
30. Dolmen und Begräbnis.
31. Atempraxis.
32. Totenkult.
33. Weibliche Gottheiten.
34. Wu-lun.
35. Schatten und Echo.
36. Maskentänze (Tiertänze).
37. Seelenwanderung.
38. Tor, Nebengebäude.
39. Altar, Tempel, Haus, Teile des Hauses.

#### VI. Kunstgeschichtliches.

1. Entwicklung und Beeinflussung der Kunst.
2. Kunst II.
3. Altchinesische Gefäßornamentik und Gefäßformen.
4. Urzeit, Geräte und Gefäße.
5. Entwicklungsgang der Gefäße.
6. Altchinesische Gefäßornamentik. Flechtmuster.

7. Eigentumszeichen und Verwandtes.
8. Chinesische Landkarten als Ornament.
9. Mäander.
10. Karyatiden.
11. Rhyton.
12. Federarbeiten etc.
13. China und Persien.
14. Indischer Einfluß auf die chinesische Kunst.

## VII. Geschichtliches und Kulturgeschichtliches.

1. Alte Geschichte.
2. Ursitze. Ertrag und Boden der Provinzen.
3. Chinesische Geschichte. Geographisches Milieu.
4. Chinesische Geschichte.
5. Zur chinesischen Geschichte.
6. Exzerpte zur chinesischen Geschichte.
7. Chinesische Geschichte, Urzeit.
8. Chinesische Geschichte.
9. Chinesische Geschichte. Urzeit.
10. Zum projektierten Band China (Aus Natur und Geisterwelt).
11. Urzeit.
12. Chinesische Geschichte. (Vor- und frühgeschichtliche Zeit).
13. Chinesische Ursitze.
14. Mythisch-legendäre Zeit.
15. Mythisch-legendäre Zeit; Geburtsorte der Kaiser.
16. Barbarenvölker.
- 16a. Belehnungen. Alte Reiche. Sitze der ältesten Dynastien.
17. Ursitze. Yung-chou-Barbaren. Chou.
18. Yü-kung. Eine Weltgeographie, nicht eine Geographie Chinas.
19. Alte Kenntnis der Chinesen vom Umland.
20. Die Berge und Flüsse des Yü-kung (nach den Provinzen zusammengestellt).
21. Yü-kung. Mondhäuser I.
22. Mondhäuser II.
23. Die chinesische Flut als Folge eines Erdbebens in der Tradition.
24. Alte Kaiser u. a. Sagengestalten.
- 24a. Sagenzeit.
25. Zur Shang-Kultur.
26. Chou-li-Kultur.

27. Chounamen.
28. Übungen zum Chou-li.
29. Chinesische Geschichte. Kollektionen.
30. Hou Tsih.
31. Varia zur Clangeschichte.
31. Ursitze.
32. Barbaren des Südens und Westens.
33. Ti Kuh.
34. Clan Kiang.
35. Clans Pi und Wang-mu im Yi-king.
36. Clan Sze.
37. Clan Ying.
38. Clan Fêng.
39. Shang. Ying.
40. Ausdehnung Chinas zur Chou-Zeit.
41. Clans. Stammväter.
42. Familiennamen. Besitzungen der Clans.
- 43—56. 14 Convolute Varia zur Kulturgeschichte.
57. Shensi und seine Beziehungen zu China in ältester Zeit.
58. Ostasiatische Völkerkunde.
59. Mutterrecht, Avoidance etc.
60. Mutterrecht etc.
61. Letzte Notizen über Mutterrecht etc.
62. Mutterrecht, Reste von Couvade.
63. Avoidance.
64. Mutterrecht etc.
65. Kenntnis der Mutter.
66. Yao.
67. Kiu-sheng.
68. Übergang zum Patriarchat.
69. Stammutter allein bekannt.
70. Name von Mutterseite
71. Yih-mu.
72. K'i-hien.
73. Yü-min.
74. Hängeohren I.
75. Hängeohren II.
76. Lo-min.
77. Poh-min.

78. 圻, 副
79. 梨
80. Vorchristliche Beziehungen der alten Kulturvölker Asiens zu China.
81. Übungen zur chinesischen Geschichte nach dem Shi-ki.
82. Übungen über Verschiedenes.
83. Übungen zur chinesischen Kulturgeschichte nach dem Chou-li.
84. Die große Mauer.
85. Das Haus im alten China.
86. Übungen über das altchinesische Haus.
87. Kolonisierung.
88. Schlaraffenland. Insel der Seligen.
89. Kriegswesen und Jagd.
90. Medizin.
91. Viehzucht und Jagd.
92. Kulturgeschichtliche Übungen.
93. Hydrasage.
94. Zu 王 und 士
95. Sitte und Brauch.
96. Tiere.
97. Armbrust.
98. Männerhaus.
99. Männerhaus und Bogenschießen.
100. Fesselung.
101. Japan.
102. Japanische Geschichte.
103. Indisches.

Bruno Schindler

## BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

BONNERJEA, BIREN, Praktische Grammatik der bengalischen Umgangssprache. Mit einem bengalisch-deutschen und deutsch-bengalischen Glossar. Wien und Leipzig, A. Hartlebens Verlag. 8°, S. 90.

This grammar of the Bengālī language by one who claims it as his mother-tongue cannot be but welcome, as it is the first of its kind in German. Bengālī is no doubt the foremost of the Aryan languages of modern India, and it has an immense literature, old and new, of no mean type, Rabindranath Tagore being only one of its literary stars.

The Bengālī orthography like those of its sister languages is a historical one, and hence the author's mechanical transcription of the same has remained historical. The phonetical value can be gathered from the remarks on pronunciation, but there are some omissions, e. g. re. the pronunciation of *y* which is often that of English *j*; which fact is indicated even in the original script by means of a dot below the letter *y*. There are faults of commission too: in some cases he does not follow his system of transcription, e. g. the Anusvāra, the pronunciation of which in Bengālī — it should be noted — is like that of *ng*, has been transcribed as *m* in the alphabet but as *ñ* also in the body of the work. Thus he transcribes *bāñlā*, *bāñālī*, *taraña* which last by the way is a mistake for *tarāṅga*. The accidence is very clearly given by means of complete paradigms etc. The following, however, should be noted. Beside *haite*, *theke* too is a post-position used for the Abl. In § 34 p. 12 *ami dekhitechī* is translated „ich bin im Begriff zu sehen“, but it means „I am seeing“, ich sehe fortwährend, just as the author himself translates *dekhitechilām* by „ich sah fortwährend“. In Bengālī there are two ways of expressing the Passive with *yā* (*jā*), one, *amāke dekḥā yāy* (*jāy*) etc. as given here; the other, *ami dekḥā yāy* (*jāy*) etc. which is imported from Hindi. The formation of the comparative and superlative degrees of the adjective is not properly explained; it is just as in Hindī, Gujarātī etc. I believe the reader will do well in referring to Anderson's „Manual of the Bengali Language“, as Bonnerjea has purposely omitted various details which ought

to be known. On the other hand our author has carefully noted the differences of the popular speech, which are very interesting from the phonetical point of view. — Some words about the vocabulary: Indian literati show a very strong partiality for Sanskrit in the choice of their words. *Tad-bhava* and other common words are consciously discarded and wholesale borrowings from Sanskrit are regularly carried on. Thus the few selections given by Anderson in his grammar contain according to him 974 pure *tat-sama* words out of a total of 1602, only 425 being *tad-bhava* words (mostly verbal bases) and 203 from other sources. But he rightly adds that „this enumeration hardly represents the true use and value of each class“, the latter „are very commonly used“ while the former „are often only used by particular authors, and not very freely by them“. I cannot too much emphasize these words, especially because the book under review, professing to be a conversation-grammar, contains a preponderating majority of *tat-sama* words, and European Sanskritists are likely to prefer them. I believe the author would have done better, if he had freed himself from this pedantic weakness and given his readers, even when he restricted himself to the usage of the educated Bengālīs of Calcutta, words like *ānkhi*, *āgā*, *haoyā* (speak *hawā*), *kṣet*, *mā*, *māchi*, *māch*, and *hāl* instead of *akṣi*, *agra*, *anila*, *kṣetra*, *janani*, *makṣikā*, *matsya*, and *lāṅgala* respectively. Words like *ghar*, *bhāgya*, *pakṣi* need not have been duplicated by *grha*, *kṛtānta*, *khaga*.

The general get-up of the book is good; some misprints are there, but they are easily recognisable. — Those taking further interest in the study of Bengālī may be referred to a number of cheap and good books published by Macmillan & Co., Calcutta, 294 Bowbazar Street, from whom can also be had an English-Bengālī Dictionary.

Jehangir C. Tavadia.

CHAVAN, RAO SAHEB DR. V. P., L. M. & S., The Konkani and the Konkani Language. Bombay, 1924. 8<sup>o</sup>, pp. 59.

The author, sometime Vice-President of the Anthropological Society of Bombay, publishes anew in this pamphlet his three lectures on the Konkani and the Konkani Language delivered before the said Society and which have appeared in its journal, Vol. XII. — The first lecture deals with the meaning of the name Konkani with the help of a number of speculations by the author and others; with the geographical position of ancient or greater Konkani and of Konkani proper lying in the midst of it; and with the various peoples using this tongue. They are the Christians of Goa and Mangalore — though they use it with Portuguese syntax and loaded with Portuguese words — the Navāyats or the Mohammadans of Kanara,



supposed to have emigrated from Kufa about the close of the seventh century, and the Gaud Sarasvat Brahmins of Kanara etc. The language has been termed Canarina or Canarim by the early Portuguese, but it has nothing to do with the Kannada or Kanarese language. The name seems to be given from the word Canarin used by them to designate the Christians of Indian origin. The main object of the author is to show that Koṅkaṇī is an older language than Marāṭhī, and hence it should not be called a dialect of the latter. This is an old controversy and many have championed the cause of this dialect — from the wrong idea that the term dialect has something deteriorating in it. Grierson's view that „Koṅkaṇī is a Marāṭhī dialect, having branched off from the common parent Prakrit at a relatively early period“, finds indirect support from Chavan's investigations. The latter points out various differences between the two tongues. Grammatical differences there are, but still we cannot bring Koṅkaṇī together with any other language but Marāṭhī, and it is the grammatical structure that is the deciding factor in grouping a particular dialect or language. Their vocabularies differ from each other in many points. A number of words used by Dnyāneśvar, and by Father Thomas Stephen in his *Christian Purāṇa* — are at present common in Koṅkaṇī, but no longer so in modern Marāṭhī. Gujarātī and Hindī too can claim these words as theirs. Hence we must seek in Marāṭhī the causes of its divergence in this point. I may suggest that this change might have come with the rise of Śivājī. Prakrit nouns in -ao passing through Apabhraṃśa in -au occur in Koṅkaṇī, as in Gujarātī, in -o, whereas they end in -ā in Marāṭhī, as in Hindī. The pamphlet contains useful materials, though it lacks scientific method and arrangement.

Jehangir C. Tavadia.

VETALA-PANTSCHAVINSATI, Die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons. Deutsch von HEINRICH UHLE. München, Georg Müller, 1924. XXXI, 231 S., 8°. (Meisterwerke oriental. Literaturen in deutschen Originalübersetzungen hrsg. von Hermann von Staden, Bd. 9.)

Bücher haben ihre Geschichte, und das gilt vor allem von indischen Erzählungs- und Fabelwerken (Pañcatantra, Hitopadeśa, Śukasaptati usw.), also auch von der Vetālapañcaviṃśatika. Die älteste Fassung dieses Werkes ist verloren gegangen, und nur Bearbeitungen und „Rezensionen aus späterer Zeit sind auf uns gekommen“. Bearbeitungen in metrischer Form finden wir in Kṣemendra's Bṛhatkathamañjarī IX. 2. 19—1221 und Somadevas Kathāsaritsāgara 75—99, und die beiden uns erhaltenen Rezensionen, die die Namen des Śivadāsa und des Jambhaladatta tragen,

sind wahrscheinlich jünger als diese, wenn auch Śivadāsa die vermutlich ursprünglichere Form der Erzählung, d. h. die in indischen, ja überhaupt orientalischen Erzählungswerken vielfach übliche Mischung von Prosa und Versen erhalten hat.

Um die Feststellung des Sanskrittextes hat sich H. Uhle große Verdienste erworben. 1881 gab er auf Grund aller damals zugänglichen Handschriften in Bd. VIII der Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes „die Vetālapāṇcaviṃśatikā in den Recensionen des Āivadāsa und eines Ungenannten [d. i. eine Prosaübertragung der erwähnten metrischen Bearbeitung Kṣemendra's] mit kritischem Commentar“ heraus und 1914 in den Berichten der K. S. Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. Bd. 66 H. 1 den Text des gleichen Śivadāsa nach einer Handschrift des Jahres 1487. Die reine Prosa-Recension des Jambhaladatta war bereits 1873 in Calcutta erschienen.

Die Vetālapāṇcaviṃśatika hat zwar keine so große Verbreitung gefunden wie etwa das Pāṇcatantra, wenn sich auch einzelne ihrer Geschichten durch die Weltliteratur verfolgen lassen, immerhin ist sie aber in eine Reihe orientalischer und abendländischer Sprachen übertragen worden, so unter Muhammed Schah III. (1720—47) in die Braj Bhākhā durch Śūrat Kabīśvar und aus dieser durch Lallū Jī Lal Kabī unter dem Titel „Baital-Pacīs“ ins Hindi, zuerst erschienen Calcutta 1805. Außerdem gibt es eine Bengali-Übersetzung „Betal-pāṇcaviṃśati“, die zuerst wohl 1818 in Serampur, einem der ersten Druckorte Indiens, herauskam, eine marathische „Vetāl Pāṇcaviṣi“, eine in Telugu, eine in Tamil, die unter dem Titel „Vethala Kathai“ 1839 in Madras erschien, und sicher noch einige andere mehr. Anderseits finden wir sie „in stark veränderter Form“ (nur 13 Erzählungen) „in dem mongolischen Ssiddi-Kür“. Eine deutsche Übersetzung dieses Textes lieferte bereits Benjamin Bergmann in seinen „Nomadischen Streifereien unter den Kalmüken“, Bd. 1, S. 247 ff., Riga 1804, doch blieb dieselbe unbeachtet, bis Th. Benfey sie im Bulletin der St. Petersburger Akademie, phil.-hist. Klasse 1858 als Rezension der Vetālapāṇcaviṃśatikā nachwies. Dies veranlaßte B. Jülg, den kalmükischen Text nebst deutscher Übersetzung 1866 herauszugeben. Endlich handelte A. H. Francke in der Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft, Bd. 75 (1921), S. 72 ff., über eine tibetische Fassung, von der er dort „die Vorgeschichte und drei Erzählungen des No-rub-can“ nach einer fragmentarischen Handschrift aus der Gegend von Khalatse in Text und Übersetzung mitteilte.

Von den Übersetzungen in europäische Sprachen erschien, abgesehen von Bergmanns erwähneter Übertragung des Ssiddi-Kür, die von W. C. Babbington in den Miscellaneous Translations from oriental languages. Es folgten englische Übersetzungen nach der Hindi-Fassung von W. Hollings, Calcutta

1848, anscheinend neu herausgegeben Allahabad 1894, von Burckhardt Barker in seiner Textausgabe, Hertford 1855, von John T. Platts, London 1871, und von R. F. Burton unter dem Titel „Vikram and the Vampir“, new ed. London 1893. Ins Französische wurde die Hindi-Fassung übertragen zum Teil durch E. Lancereau im *Journal Asiatique*, Ser. 4, T. 18 u. 19 nach Barkers Ausgabe und durch G. Devèze im *Muséon*, Vol 11—15 (1892ff.) nach der Ausgabe Calcutta 1852.

Während Śivadasas Sanskrit-Rezension schon von V. Bettei im *Giornale della società Asiatica Italiana* 7 (1893), S. 83ff., 8 (1894), S. 187ff. und in den *Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica* 1 (1897) ins Italienische übersetzt wurde, war das ganze Werk, abgesehen von den erwähnten Übertragungen des Ssiddi-Kūr, in deutscher Sprache nur zugänglich in dem längst vergriffenen Buche H. Oesterleys „Baitāl Pachísí oder die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons. Leipzig 1873“. Es ist eine deutsche Bearbeitung nach B. Barkers englischer Übersetzung des Hindi-Textes.

Von dem Sanskrit-Texte liegen bisher nur ältere kleinere Teilübersetzungen vor, die in Zeitschriften oder Werken versteckt und darum schwer zugänglich sind. Es ist daher zu begrüßen, daß endlich eine vollständige deutsche Übertragung der Sanskrit-Rezension des Śivādāsa erschienen ist, und wer hätte diese wohl besser leisten können als der verdiente Herausgeber des Textes, H. Uhle. Seiner Ausgabe von 1881 entsprechend bietet er außer dieser Rezension noch die Übersetzung der anonymen Prosaparaphrase von Kṣemendras Bearbeitung des Stoffes. Der Übersetzung selbst schickt Uhle eine Einleitung voraus, in der er alles Nötige über den Text, seine Geschichte, seine Rezensionen und Übersetzungen, seine Anlage usw. ausführt. Den Schluß des Buches nehmen die erläuternden Anmerkungen zum Texte ein. Die Übersetzung selbst ist Uhle wohl gelungen, wenn ich auch mit der Übertragung einzelner Ausdrücke nicht ganz einverstanden bin. Doch eine kleinliche Kritik, die auch einige Druckfehler berichtigen könnte, möchte ich nicht üben, vielmehr wünsche ich dem Buche, das vom Verlage vorzüglich ausgestattet worden ist, eine recht große Verbreitung.

Zum Schlusse möchte ich noch ein paar Bemerkungen machen, die mit unserer Besprechung hier nur in losem Zusammenhange stehen. Garuḍap. 108—115 findet sich ein in sich abgeschlossener Text von 390 Versen in verschiedenen Metren, der „Nītisāra“ betitelt ist und auf dem Arthaśāstra beruhen soll. Inhaltlich bildet derselbe eine Spruchsammlung. Im Schlußvers 115, 83 werden Viṣṇu, Śaunaka, Śaṅkara, Vyāsa als Überlieferer dieses Nītisāra genannt. Soweit ich nun sehe, ist dieselbe bisher noch nicht weiter berücksichtigt worden, trotzdem nach meinen Aufzeichnungen eine ganze Anzahl von Versen in Böhlingks Indischen

Sprüchen, im Hitopadeśa, Pañcatantra usw., wenn auch manchmal in Lesarten variierend, belegt sind. Ich will hier nur diejenigen Verse der Vetalaṇṇavimśatikā erwähnen, die auch in diesem Nitisara enthalten bzw. zu vergleichen sind, wobei ich Uhles Methode der Verszählung (siehe seine Ausgabe 1881, S. 222) verwende. Es entsprechen sich: Vet. I, 8, 8 = Garuḍap. 109, 52; I, 11, 26 = 109, 15; III. 15, 7 = 110, 15; IV. 19, 7 = 109, 32; IV. 19, 15 = 115, 18; V. 21, 4 = 115, 2; VII. 25, 4 = 110, 5; VIII. 26, 8 = 115, 23; XI. 31, 7 = 115, 45; XVI. 44, 12 = 111, 12; XVII. 45, 1 = 113, 15; XIX. 52, 11 = 109, 1, XXI. 56, 13 = 109, 50; XXIII. 58, 5 = 115, 28; XXIII. 59, 13 = 113, 21; XXV. 62, 1 = 115, 47; XVI. 175 = 113, 61.

W. Kirfel.

KOZLOW-FILCHNER, Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto. Die Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft 1907—1909. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von Dr. L. Breitfuß und P. G. Zeidler, Neufeld und Henius, Berlin, 1925.

Die Veröffentlichung einer deutschen Übersetzung des Kozlowschen Berichtes über seine vierte Reise ist mit Dank zu begrüßen, und ich möchte hoffen, daß das Buch nicht die einzige Veröffentlichung aus der reichen russischen wissenschaftlichen Reiseliteratur bleibt, die der Verlag Neufeld und Henius in deutscher Sprache zugänglich macht.

Kozlows Schilderung seiner Reise von Kiachta nach Chara-Choto, dem Kukunor und Amdo ist lebhaft und anziehend, nicht nur durch die Fülle der mitgeteilten Einzelheiten, sondern auch durch die Vielseitigkeit der Gegenstände, auf die sich die Aufmerksamkeit des Leiters der Expedition gerichtet hat. Mit eingehender Sorgsamkeit werden die Fauna und Flora der durchquerten Gebiete dargestellt, die Zentren des geistigen Lebens, die großen Klöster werden liebevoll geschildert und geschichtliche Zusammenhänge dabei nicht aus den Augen verloren. Alles ist hineingestellt in eine genaue Schilderung von Land und Leuten. Das einzige Bedauern, das man empfindet, ist das, daß die archäologischen Funde Kozlows verhältnismäßig kurz behandelt werden, und man nicht soviel über die teilweise einzigartigen Funde erfährt, wie man sich das gerne wünschte. Aber ein Reisender kann es billigerweise nicht allen gleich recht machen, hier muß eben die Einzelwissenschaft eingreifen.

Dem Buche ist um so mehr eine große Verbreitung zu wünschen, als es gut mit Bildern ausgestattet ist und auch die Kartenbeigaben für ein solches Werk ausreichend sind.

Aber so sehr ich Filchner beipflichte, daß die russische Transkription bequem ist, so halte ich es doch für wünschenswert, in einem Buche, das

für deutsche Leser bestimmt ist, die an sich ungewohnten Namensformen nicht durch ein ungewohntes Aussehen noch unzugänglicher zu machen. Es ist gewiß praktischer, die aus deutschen Büchern bekannten Namensformen einzuführen; der Deutsche wird, soweit er nicht wissenschaftlich gebildet ist und die Regeln russischer Umschrift kennt, kaum erraten, wer hinter Zjan Lun steckt. Auch sonst sollten bei einer Neuauflage die Umschriften orientalischer Namen und Wörter einer Durchsicht unterzogen und wenigstens einheitlich gestaltet werden (Bodissatwa neben Bodhissatwa statt Bodhisattva), Amitaba neben Abitabchi (S. 48), wo sogar die Form des russischen Genitivs beibehalten ist. So konservativ braucht man dem Original gegenüber doch nicht zu sein. Auch würde ich vorschlagen, bei einer Neuauflage die Namensschreibung der Karte mit der des Textes durchgehend in Einklang zu bringen und das Buch auch noch einmal auf Druckfehler durchzusehen (Zsenschawa (S. 65), der Gott (sic!) Dakini (S. 298) u. dgl. Namensformen wie Mudgalvani sollten dann praktischerweise wenigstens im Index einen Zusatz erhalten, daß damit Maudgalyāyana (Moggallāna) gemeint ist, die indischen Namensformen sind dem gewöhnlichen Sterblichen in solchen Dingen doch noch bekannter als die mongolischen.

Der Anhang über Tibet ist knapp und instruktiv vor allem durch das Urteil, das die englische Expedition unter Younghusband von einem Russen erfährt.

Es liegt mir fern, an dem Buche herumzukritteln, aber ich kann dem Buche nur eine weite Verbreitung wünschen, und dazu muß man auch die Fassade sauber gestalten.

Friedrich Weller.

EARL OF RONALDSHAY, Indien aus der Vogelschau. Deutsch von Rickmer Rickmers. Verlag von F. A. Brockhaus, Leipzig.

Dies Buch, mit dem der Verlag F. A. Brockhaus eine neue Reihe Veröffentlichungen: Länder und Völker eröffnet, wird dem interessierten Laien, dem Indien Neuland ist, ein Bild von der ungeheuren Mannigfaltigkeit und Zwiespältigkeit Indiens vermitteln helfen, der Fülle der ethnischen, volkswirtschaftlichen und politischen Probleme, die dieses Land bietet, und die mitgeteilten Zahlen werden ihn die Größe aller Verhältnisse ahnen lassen. Es wird ihn einen Blick tun lassen in den gewaltigen industriellen und kommerziellen Aufschwung, in dem sich Indien befindet und ihn unterhalten über die eigenartige Kultur der Völker indischer Erde.

Für den Wissenschaftler ist das Buch nicht geschrieben, dem mit indischen Dingen Vertrauten kann es nur Bekanntes bieten.

Aber daß heute noch der deutsche Übersetzer an zwei Stellen von der Mahabharata reden kann, ist ein beredtes Zeugnis, wie fern dem Europäer, auch dem Gebildeten, indische Dinge noch stehen.

Friedrich Weller.

H. HACKMANN, *Laienbuddhismus in China*, Das Lung shu Ching t'u wên des Wang Jih hsiu aus dem Chinesischen übersetzt, erläutert und beurteilt. Verlag Friedrich Andreas Perthes, A.-G. Gotha/Stuttgart, 1924.

Die Schrift des Wang Jih hsiu diene dem Kulte Amitābhas. Sie versucht mit frommem Eifer Leuten des Weltlebens die Vorteile eindringlich vor Augen zu stellen, welche aus einer Verehrung Amitābhas für Diesseits und Jenseits fließen. Die Gedankengänge haben alle logischen Mängel derartiger Schriften, doch die warme Innigkeit und Herzensgüte nehmen trotzdem für den Verfasser ein. Das Buch bietet ein sympathisches Bild buddhistischer Seelsorge am Laien, in deren Leben Einblick zu erhalten wir im buddhistischen Schrifttum nicht allzu oft Gelegenheit haben.

Der Text des Werkes ist mir hier in Leipzig nicht zugänglich, ich kann darum auch kein Urteil über die Übersetzung abgeben. Der Eindruck aber, den ich gewonnen habe, geht dahin, daß eine sorgfältige Arbeit vorliegt, die mit Besonnenheit und Umsicht durchgeführt worden ist.

Das wird nicht hindern, daß ein anderer an Einzelstellen zu abweichenden Ergebnissen der Textausdeutung kommen kann. Ich verweise z. B. auf die Wiederherstellung des Sanskrittextes aus der mit chinesischen Zeichen in phonetischer Umschrift gegebenen Dhāraṇī auf S. 115.

Chinesischer und Sanskrittext nach Hackmann:	in Wirklichkeit.	
Na mo a mi to p'o yeh/to	namaḥ amitābha jyeṣṭha	namo Amitābhāya
T'o chieh to	duḥkhita	tathāgatāya
Yeh/ to tai	jyeṣṭhatā	tadyathā
Yeh to' a mi li	jyeṣṭhāmṛta	

Das Wortende ist von mir durch einen Strich (') bezeichnet.

Der Rest der Formel ist für mich ohne Kenntnis der chinesischen Zeichen unleserlich. Die Entzifferung solcher umschriebener Texte ist wohl das schwierigste, was das chinesische Schrifttum des Buddhismus bietet. Es ist deshalb um so bedauerlicher, daß Hackmann auch die eigene Erklärung des Wang Jih hsiu nicht mit abgedruckt hat (S. 116). Wenn auch sonst die chinesischen Zeichen schon fehlen, so sollten an dergleichen transkribierten Stellen die chinesischen Charaktere immer beigegeben werden: sind keine Typen vorhanden, so wenigstens in einer Strichätzung. Die Kosten sind ja ganz gering.

Mutmaßungen sonst zu äußern, ist ohne Kenntnis des chinesischen Textes zwecklos, vielleicht steckt in dem chia na ein gen. plur. auf-kānām, in den beiden ersten Zeichen kann gāmin oder kāmin stecken, ebensogut aber auch nicht. Es bedarf da des Textes.

Ob S. 130 bodhicitta richtig mit Bodhiherz übersetzt ist, erscheint mir zweifelhaft, der Ausdruck heißt gewöhnlich: Gedanke an die Erleuchtung

oder auf die Erleuchtung. Die Übersetzung: Buddhaherz (S. 90, Anm. 1) ist sicher irrig, doch liegt wohl ein bloßer Schreibfehler vor.

Der letzte Satz der Anm. 3 auf S. 105: „Die uralte Lichtverehrung schimmert noch vielfach durch den Buddhismus durch“ ist in dieser Kürze mißverständlich. Bei Dingen, wie sie hier vorliegen, ist doch eher an Einfluß von anderweit her (teilw. Persien) zu denken, der ganz gewiß im alten Buddhismus nicht vorliegt. Die Bedenken, 業 mit karman gleichzusetzen, kann ich nicht teilen, ich brauche in diesem Zusammenhang nur zu verweisen auf S. 202, Anm. 1 und S. 30, Anm. 3.

Zur Erklärung der Transkription darf ich anmerken, daß ch in durch nur dialektisch guttural gesprochen wird; die Angabe: h wird mit rauh gutturalem Klange wie deutsches ch in „durch“ gesprochen, wird den meisten Deutschen unverständlich sein; ebenso ist die Angabe falsch, daß sich für uns die zerebralen nicht von den dentalen t-Lauten unterscheiden ließen. Aber schließlich sind das alles nur Kleinigkeiten, die dem Werte des Buches keinen Abbruch tun.

Friedrich Weller.

WILLIAM M. McGOVERN, Als Kuli nach Lhasa. Aus dem Englischen übersetzt von Martin Proskauer. August Scherl G.m.b.H. Berlin.

Es ist recht dankenswert, die vorliegende Übersetzung in deutscher Sprache herausgegeben zu haben, denn man erfährt aus dem Buche von einem Augenzeugen wertvolle und sehr interessante Dinge über die jüngste geschichtliche und politische Entwicklung in Tibet. Der leitende Mann der ganzen modernen Entwicklung, Tsarong Shape, wird klar gezeichnet und die Beschreibung dieses bedeutenden Kopfes allein wird dem Buche dauernden Wert verleihen, denn es werden nicht viele Sterbliche mit ihm in so engen Kontakt kommen wie Mc Govern.

Das Buch enthält den Bericht über den ersten Versuch Mc Governs, über Gyantse auf Lhasa vorzustoßen, der scheiterte. Den Hauptteil nimmt die Schilderung einer wagemutigen und mit eiserner Energie durchgeführten Reise von Darjeeling über Sikkim, Kampa Dzong, Shigatse nach Lhasa ein. Die Schilderung der Reise ist überall lebhaft, die Beobachtung scharf und vielseitig, so daß das Buch nur empfohlen werden kann.

Leider sind einige Unebenheiten in der Schreibung der Namen stehen geblieben.

Die Illustrationen sind gut, das Kartenmaterial schlecht. Ein Sach- und Namenindex sollte einem solchen Buche nicht fehlen.

Friedrich Weller.

Grammar of the Shina (Ṣina) Language. Consisting of a full Grammar, with texts and vocabularies of the main or Gilgiti dialect and briefer grammars (with vocabularies and texts) of the Kohistani, Guresi and Drasi dialects. By T. Grabame Bailey, M. A., B. D., D. Litt., M. R. A. S., London: Royal Asiatic Society 1924. (Prize Publication Fund vol. VIII.)

This is a valuable work on a little-known language by a peculiarly well-qualified scholar.

Roughly speaking Shina is the principal language spoken in the drainage area of the Indus where the course of that river lies to the North West of the Kashmir valley. Its exact distribution is described in the Introduction to the present work. It exists in a number of dialects, of which it has been the habit to regard that spoken in the neighbourhood of Gilgit as the principal. Shina has no literature and no grammarians of its own — indeed it is an unwritten language; and it has in the past received but little attention on the spot from European scholars. When Sir George Grierson came to compile the sections on Shina in Volume VIII Part II of the Linguistic Survey of India practically the only existing sources of information were the pioneer and defective works of Dr. G. W. Leitner and Colonel J. Biddulph. To these he was able to add some specimens of the language and lists of words obtained from local officials; but, even with these, material did not exist for a full and accurate account of the language. The information available was however, sufficient for determining the nature of the language and he was able to place it in the category of „Dardic“ along with Kashmiri and Kohistani. Of this group he says „The Dardic languages possess many characteristics which are peculiar to themselves, while in some other respects they agree with Indo-Aryan, and in yet other respects with Eranian languages. They do not possess all the characteristics of either Indo-Aryan or Eranian. We must assume that at the time when they issued from the Aryan language the Indo-Aryan had already branched forth from it, and that the Aryan language had by that time developed further on its own lines in the direction of Eranian; but that that development had not yet progressed so far as to reach all the typical characteristics of Eranian, and still retained some (but not all) the characteristics which it possessed when the Indo-Aryans set out for the Kabul Valley“.

The casual observer will be struck by the large proportion of obviously sanskritic words in the Shina vocabulary which can be further increased by the application of a few simple sound laws.

As now spoken the language naturally contains many words derived from Indian vernaculars and some from Kashmiri. Beyond this Shina



shares a considerable number of words with Burushaski, the non-Aryan speech of the tribes of Hunza and Nagir, many of which it may be assumed are original Burushaski.

With these matters Dr. Grahame Bailey does not set himself to deal. He is concerned with presenting the language from the point of view of phonetics and grammar as it exists at the present day, and he has achieved no mean measure of success. His book is both practical and scientific. The treatment of the sounds is much fuller and more accurate and more authoritative than is usual in such works, and I do not observe that he has omitted to mention any grammatical phenomenon of major importance.

In the case of a language like Shina, spoken by more or less isolated communities over a wide area and lacking the stabilising influence of a literature or even a script, there is necessarily a wide diversity of pronunciation and no two students could expect to arrive at exactly similar results in recording it, while the existence of many recognised dialects is reflected on a lesser field in variations in the speech of those who are speakers of the same dialect. Not only is Gilgiti different from Chilasi but probably no two Gilgitis speak exactly alike. This of course is a universal phenomenon, but it is specially pronounced in Shina.

The main features, phonetic and morphological, of each dialect may, however, be stated generally with sufficient precision. In the present work 208 out of 285 pages are devoted to the Gilgiti dialect. In the remainder the author deals more summarily with the Guresi and „Kohistani“ dialects and gives an outline of Drasi.

The name „Kohistani“ he gives to material obtained from Chilas and Jalkot, but the term for various reasons is not wholly satisfactory. It may be noticed that Sir George Grierson uses it with quite a different sense to include Gārwi, Tōrwāli, Chilis and Maiyā.

In the Gilgiti section the author deals fully with the phonetics and the morphology of the various parts of speech, and the syntax of that dialect. The other sections describe the principal phonetic and morphological phenomena of their respective dialects, and each section concludes with a vocabulary. The Shina-English vocabulary in the Gilgiti section contains about 2000 items, a proportion of these are of course foreign loan words and not native Shina. The Gilgiti noun and verb are treated with great fulness.

The chief points of interest which emerge in the author's consideration of the phonetics are

i. the existence of two parallel series of sounds which are produced relatively further forward and relatively further back. These are

t d r n c h š ž j.

The second series he calls in this book „cerebral“ but I believe he uses

the term „cerebral“ to describe any sound of which the point of articulation is anywhere on the hard palate behind the teeth ridge. See a series of notes and counternotes on the subject by Sir George Grierson and Dr. Grahame Bailey in the J. R. A. S. 1924—25.

ii. the existence of parallel series of non-aspirated and aspirated sounds, t th etc. The mediae are not included.

iii. the occurrence of a low-rising Tone in certain words.

The results of my independent researches support the affirmation of the two series of sounds differentiated by the relatively advanced or retracted position of the point of articulation, and of the series of non-aspirates and aspirates. I was unable to appreciate the Tone: a fact which should not, however, be given any positive value as evidence. (See Notes on the Phonetics of the Gilgit Dialect of Shina J. R. A. S. Jan. and April 1924.)

The first two points have been matters of debate or uncertainly owing to the vagueness of the earlier authorities and records. The third point is new.

It is impossible here to follow the author in his presentment of the accidence and syntax of the language. Perhaps the most interesting features of Shina are:

1. Declension, stated in its simplest terms consists of forms for

1. nominative, vocative and accusative,

2. „agential“ (nominative + se, — s),

3. genitive,

4. general oblique,

to which may be added

5. dative,

6. ablative.

The general oblique resembles the genitive, but the final vowel of the ending (singular e, e, e.i etc., plural o) is reduced in length and distinctness.

The dative is formed by adding — te, — t to the general oblique, and the ablative by adding to it — jo, — zo. These dative and ablative endings are not used independently.

Other cases are provided by using the general oblique followed by a postposition, which in some cases is apt to be reduced (e. g. hater, in the hand from hate + aru). Dr. Grahame Bailey has noted a differentiated accusative form as occurring after verbs of „striking“ which in my experience is so rare as to be scarcely an established phenomenon.

2. The use of the nominative form augmented by the suffix — se, — s of both nouns and pronouns when used as the subjects of transitive verbs. This applies equally whatever the tense or mood of the verb, and is not

confined to the past tenses as is the use of the Agent case for the logical subject in Hindustani, Pashtu, and I believe Kashmiri. A further difference is that the verb in all cases agrees with the logical subject and not with the logical object e. g. she is beating (3rd. person singular feminine) him.

Nevertheless these forms are generally regarded as being Agential at least in origin. The actual suffix is perhaps to be connected with the Sanskrit genitive inflection — *sya*.

3. Properly speaking there is no Relative Pronoun in Shina, though the indefinite Pronoun *ko* appears to be occasionally used in that capacity.

4. There are two main types of verb, from the point of view of conjugation. The fundamental difference between them appears to lie in the position of the main stress accent which in the one generally falls on the syllable following the root, in the other generally on the root itself, producing phonetic variations in a few parts. All intransitive and passive verbs are of the root-accent type. This holds good of all known dialects.

5. The formation of the tenses is interesting. In Gilgiti and several dialects the present and imperfect are formed by supplementing the inflected forms of the future tense with the inflected forms of the verb *hanus* (I am), *asus*, *asulus* (I was) respectively. In all dialects the basis appears to be the inflected forms of the future tense.

In several dialects, but not in Gilgiti, the present and pluperfect are similarly formed by using the inflected forms of the preterite as the starting point.

6. In all tenses of the Indicative, except the Future (in which there is no differentiation for gender) verbs agree with their subjects in gender, number and person when singular; when plural, in number and person.

These and similar matters of importance are adequately set out in the present work.

The treatment of the Guresi and „Kohistani“ dialects is briefer than that of Gilgiti, and that of Drasi briefer still, but it is sufficient to show their main morphological peculiarities.

As I have already said, the work is valuable on its own merits, and it is still more so from the paucity of its rivals, which it far surpasses both in the quantity and the quality of its matter. The author is to be congratulated on having accomplished an arduous and thorough piece of work.

Some misprints will be remarked, but considering the nature of the work and that it was printed in India, this may be regarded as inevitable, and they will not mislead a careful student.

In the latter part of the book page-headings indicating the particular dialect that is under consideration would materially add to its convenience as a work of reference. It is annoying and wasteful of time to one consulting the book to have to search for a chapter-heading in order to ascertain this essential information.

D. L. R. Lorimer.

WALTER SCOTT, HERMETICA: THE ANCIENT GREEK AND LATIN WRITINGS WHICH CONTAIN RELIGIOUS OR PHILOSOPHIC TEACHINGS ASCRIBED TO HERMES TRIMEGISTUS with English translation and notes. Oxford, Milford, 1924 ff.

Every new edition of the Hermetic writings is welcome, especially if it marks the progress from previous publications, and if thereby a new light is thrown on the date and origin of this remarkable literature. It has exercised in former times a deep influence, and the investigations concerning the Hellenistic literature, in its widest sense, invests the *Hermetica* with a peculiar character. Such a new edition we have now in Dr. Scott's publication. The author has limited himself to the *Corpus Hermeticum*, and to the writings which go under the name of *Asclepius*. In this edition the author pays scant consideration to the works of his predecessors, and he follows a preconceived idea as to the absolute Greek character of the *Hermetica*. Guided by this principle, he unfortunately altered and emended the text in a very arbitrary manner, and in the second volume, he has endeavoured to justify these alterations and emendations. A careful examination, however, of this literature shows conclusively that the author of the *Hermetica* had merely caught up a dim reflex of Platonic ideas, not even as found in the commentary of Posidonius. The true character seems to have been misunderstood. Dr. Scott cannot deny that the contents are thoroughly monotheistic. With the exception of one or two pagan names of gods, no reference of a heathen character can be traced through the whole of the *Corpus*, whilst on the contrary it shows the profound influence that Judaism has exercised upon the author. Nor is there any definite system of philosophy in it. The *Libelli* are independent of one another, excepting so far as they show some unity of idea. The whole *Corpus* reads as a collection of prayers and hymns, meditations and theosophic speculations to be used on various occasions and by different persons. Instead of trying to find parallels in the Greek literature, — and of these the author has accumulated the vast material in the second volume, more or less appropriate, sometimes only remotely connected, — one could find much close parallels in the Jewish Apocalyptic, and still more in the mystical and cabbalistic literature. This points to a common origin, and I venture to suggest that such prayers and hymns and such meditations would fit the Theraputes on the Nile, and possible the Essenes on

the Jordan. It was just such a mystical contemplative life which they lived, which finds expression in these devotional hymns and theosophic speculations. No wonder, therefore, that no reference is made to anything of a sacramental character, and no trace of esoteric salvation can be found. This view is strengthened by the remarkable story found in the Talmud concerning Elisha ben Abuya, the teacher of R. Meir. He is said to have been one of the four given up the theosophic speculations, which led him away from practical Judaism, and it is said that the books of „Hmrs“ had fallen out of his bosom. These were declared afterwards to be worthy of being burned. The word „Hmrs“ has been interpreted as *Homerus*. There is no reason why anyone reading books of Homer should become an apostate, or why these books should be burned, but if a small change is made, and we read „Hrms“, then we have the books of *Hermes*, and one can easily understand the objection of the Rabbis to the Hermetic literature. In this case, then, we see these writings circulated among the Jews, and at the same time, they are much older than assumed by Scott. He places the date of their composition at the middle of the Third Century. Elisha ben Abuya belonged to the first half of the Second Century. Be it as it may, this new edition is unquestionably a contribution to the study of that remarkable ancient theosophy, and is one more chapter in the history of the spiritual yearning after truth and peace so characteristic of the first centuries of the Common Era. The book is, as usual, excellently printed by the Clarendon Press.

M. Gaster.

L. TROJE, *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot*. (Dogmen in Zahlenformen.) Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus; Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft I, Leipzig, Eduard Pfeiffer 1925, II u. 174 Seiten.

Die Herkunft der im Manichäismus auftretenden Vorstellungen beschäftigt eifrig die wissenschaftliche Welt. Auf den Behauptungen Keßlers und anderer fußend sucht Scheftelowitz die Abhängigkeit Mānis von den südmesopotamischen Mandäern und damit von semitischen Gedankenkreisen zu erhärten. Reitzenstein betrachtet wieder verschüttete Überreste einer vom Mazdäismus verdrängten Volksreligion als den Ursprung gewisser Lehren Mānis und anderer Richtungen. L. Troje greift über Iran hinaus nach Indien, und zwar zur Spekulation der rationalistischen Sāṃkhya-Philosophie und daneben zum Buddhismus.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine manichäische Abhandlung in chinesischer Sprache, die 1908 von P. Pelliot in Tuen-Huang entdeckt, 1909 von ihm veröffentlicht und 1911 und 1913 von Chavannes und Pelliot in

französischer Übersetzung im *Journal asiatique* vorgelegt und behandelt wurde. Da sich in Chotscho in Chinesisch-Turkestan Bruchstücke von vier verschiedenen Büchern der türkischen Ausgabe dieses Werkes gefunden haben (v. Le Coq, *Türk. Manichaica III*, S. 15), ist anzunehmen, daß es sich um einen wichtigen und bekannten Text handelt, der für die Electi, die Eingeweihten, bestimmt war. Vom ursprünglichen Werk, dessen chinesische und türkische Wiedergaben wir nun teilweise besitzen, weiß man allerdings nichts. In China tritt ein manichäischer Sendbote 694 am Kaisershofe auf, im 8. Jahrh. setzt sich das Manitum im Reich der Mitte fest und scheint dort wie im Christentum (Paulikianer, Katharer, Albigenser) und im Islām sektenbildend gewirkt zu haben<sup>1)</sup>. Daß die chinesische Abhandlung, die L. Troje untersucht und in der *Samkhya*-Gedanken sich finden sollen, „fast buddhistisch“ anmutet, hat v. Le Coq im Vorwort zu den *Türk. Manichaica III* treffend hervorgehoben. So oft auch buddhistische Anklänge in Manichäerfragmenten aus Turfan festzustellen sind, so wenig buddhistisch gefärbt sind gerade die türkischen Bruchstücke der zur Erörterung stehenden Schrift. Das gibt an sich zu denken. Aber man muß auch die Frage aufwerfen, ob es grundsätzlich zulässig ist, eine religionsgeschichtliche Untersuchung so weitreichender Art auf eine Übersetzung zu gründen und nicht auf den chinesischen oder türkischen Urtext zurückzugreifen. Die Begriffe und Symbole, um die es sich hier dreht, sind an sich schon so schwer herauszuschälen, daß sogar die beste Übersetzung nicht weiter hilft. Für die türkischen Fragmente gibt v. Le Coq selber zu, daß es sich nur um Versuche handelt und handeln kann. Das Musterbeispiel der sachgemäßen und in kühnen Schlußfolgerungen zurückhaltenden Bearbeitung eines manichäischen Originaltextes bieten W. Bangs Arbeiten über die manichäischen Laienbeichtspiegel (*Muséon* 1923) und über manichäische Hymnen (*Muséon* 1925, S. 1 ff.), die auf eine meisterhafte Beherrschung des Türkischen gestützt und daher wissenschaftlich wirklich fördernd sind. Das ist die Methode, mit der man schrittweise vorwärts kommt und mit der sich die Bedenken zerstreuen lassen, die von gewisser

1 Daß der Manichäismus erst unter dem Uiguren nach Ostturkestan gedrunen sei, wie G. Karo, *ZDMG* 1925 S. 145 (s. aber S. 140) annimmt, dürfte auf einem Mißverständnis beruhen. Māni selbst hat anscheinend in Chorāsān und dem westlichen Turkestan, vielleicht auch in Nordwestindien gewirkt. Auch schon in der soghdischen und tocharischen Epoche sind ebenso wie nestorianische Gemeinden auch Manichäer nach Ostturkestan gedrunen. Die uigurischen Herrscher haben sich dann später zum Manichäismus bekannt. Tocharisch und Indo-skythisch (Sakisch) sind nicht identisch (G. Karo a. a. O. S. 140), sondern die Tocharer sprechen eine sog. Kentumsprache, während die Saken zur iranischen Gruppe gehören. Wohl aber sind mit den Indo-skythen auch Tocharer nach Indien gelangt. v. Harnack, *Markion* 2. Aufl. S. 383\* Anm. 2 will bei den Paulikianern nur markionistische Elemente anerkennen.

Seite noch immer gegen die Religionsgeschichte als exakte Wissenschaft geltend gemacht werden. Vor bestechenden Kombinationen und Zusammenstellungen entfernt liegender Gebiete kann nicht genug gewarnt werden, weil dabei nur allzu leicht das Wesentliche übersehen wird. Wichtig wäre es gewesen, das Verhältnis der türkischen Bruchstücke zu der chinesischen Schrift an der Hand der Urtexte zu untersuchen und dabei etwaige Abweichungen der beiden Fassungen festzustellen, die ja doch wohl auf eine verloren gegangene Grundabhandlung zurückgehen dürften.<sup>1)</sup>

An kritischem Sinne fehlt es L. Troje nun freilich durchaus nicht, und die Schrift ist reich an feinen Beobachtungen und Bemerkungen. So wird in der „Beilage“, S. 156ff., hervorgehoben, daß es im Gegensatz zu den Annahmen Reitzensteins im Iranischen keine Entsprechung für den manichäischen Urmenschen gibt, der ein in die Materie verstricktes, der Erlösung bedürftiges göttliches Wesen ist. Diese Anschauung ist nicht lediglich manichäisch, sondern findet sich weit verbreitet in der gnostischen und hermetischen Literatur. Die Wurzel dieser pessimistischen Auffassung glaube ich zum Teil in den im Orient entstellten und von krassem Aberglauben überwucherten platonischen Lehren der späteren Zeit des Philosophen sehen zu sollen, der dabei auf pythagoräische und orphische Gedanken zurückgreift, die Ansicht von der Minderwertigkeit der Hyle aber einfach aus der Ideenlehre als solcher ableitet. Inwieweit im Orient zu den Nachwirkungen der platonischen Auffassungen noch Anklänge an entsprechende Vorstellungen aus dem Osten selbst kommen, ist eine offene Frage. Iran kann man dafür ausschalten; daß Indien in Betracht zu ziehen ist, will L. Troje erweisen; mir selbst scheint eine Anknüpfung an kleinasiatische und mesopotamische Kulte näher zu liegen. Darüber habe ich mich in „Urmensch und Seele“ (Hannover, 1924) ausgelassen. Hier sei noch bemerkt, daß ich der Behauptung von Scheftelowitz (*Asia Major* II, S. 814) nicht beizustimmen vermag, der manichäische Urmensch trage nicht den Namen Ōhrmazd, sondern nur dessen Sohn, der Fünfgott, sei der Urmensch, das göttliche Lichtwesen, das in die Gefangenschaft der finsternen Mächte gerät und befreit werden muß. Aus den Turfanfragmenten läßt sich diese Ansicht nicht belegen. Gerade die im manichäischen Laienbußspiegel, dem Chuastuanift, angeführten 4 Klassen von Göttern erwähnen nicht Ōhrmazd, sondern nur den Fünfgott, der als Emanation ein Teil des Wesens des Ōhrmazd-Urmenschen ist, seine Rüstung und Leibwache. Klar und deut-

---

<sup>1</sup> E. Waldschmidt und Lenz bereiten die kritische Veröffentlichung eines neuen Manichaeertextes aus China vor, der sich im British Museum befindet (Br. 82 10 126 59). Jabuki hat den manichäischen Charakter dieses Manuskriptes erkannt. Sir Aurel Stein, *Serind'a* II, S. 922. Pelliot *J. R. A. S.* 1925, S. 113. Waldschmidt und Lenz *J. R. A. S.* 1926, S. 116ff. 238 f.

lich geht das auch aus der von Keßler, Mani, S. 400, wiedergegebenen Stelle des Fihrist des an Nadim hervor, wonach der Darstellung Mānis zufolge der Urmensch von der Welt des Polarsterns herkommt, während nach Fragment M 470, F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo S. 20, anstelle des Urmenschen Öhrmazd auftritt. Ebenso ist im türkischen Fragment T II, D 173 b, v. Le Coq, Türk. Manichaica I, S. 12 f., Öhrmazd (Chormuzta) die göttliche Gestalt, die sich in die Hölle begibt. Die Identität des Urmenschen mit Öhrmazd hat denn auch L. Troje treffend angenommen (S. 49 ff., S. 107, Anm. 1), Theodor bar Chōnīs Darstellung ist also nicht so irrig wie Scheffelowitz meint.<sup>1)</sup>

So sehr man über manche gelungene Parallele in L. Trojes Buch aufrichtige Freude empfindet, so fraglich muß die Hauptthese bleiben, die den Manichäismus nicht nur in den Zahlenspekulationen der chinesischen Abhandlung, sondern auch in seiner Grundeinstellung vom Sāṃkhya und überhaupt von Indien abhängig sein läßt. Einzelheiten hier anzuführen, hat wohl keinen Zweck, dann müßte man jeden der von L. Troje vorgebrachten Punkte erörtern, wozu hier schon der Raum fehlt.

Der Manichäismus gehört in die Reihe der gnostischen Entwicklung, für die öfters schon, allerdings ohne genügende Begründung, indische Vorbilder in Anspruch genommen worden sind. Mānī hat sich in Ostiran und vielleicht auch in Indien aufgehalten. Schāhpūr I. nahm bekanntlich auch in Nordwestindien die Überlieferungen der Achämeniden wieder auf. Darüber haben wir genaueren Aufschluß seit E. Herzfelds Werk „Paikuli“, das das Inschriftenmaterial aus der Frühzeit der Sasāniden systematisch erschließt. Zugleich ließ Schāhpūr neben griechischen Texten auch indische Schriften ins Mittelpersische übersetzen. Indische, besonders buddhistische Gedankengänge sind denn auch bereits in Mānis ursprünglicher Lehre nachzuweisen, ganz abgesehen von der späteren buddhistischen Färbung des östlichen Manichäismus überhaupt, das sich jeweils der herrschenden Religion anpaßte, also als Vollendung des Buddhismus, des Mazdaismus oder des Christentums auftrat.<sup>2)</sup> Gerade diese Mimikry, die notwendig war, um den Verdacht der Staats- und Kirchengewalten abzulenken, macht es so ungemein schwierig, den wahren Kern des Manichäismus zu fassen, zumal wir esoterische Schriften für die Electi und exoterische für die Laiengemeinde der Zuhörer unterscheiden müssen.

Die Beziehungen Indiens zur antiken Welt sind vielfach erörtert wor-

---

1 Über den Wert Theodor bar Chōnīs als Quelle für manichäische Überlieferungen s. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme* I, Brüssel 1908, H. H. Schaeder *Orientalistische Literaturzeitung* 1926 Sp. 104.

2 Es darf auf einen in Vorbereitung befindlichen Aufsatz von mir zum Ursprung des Manichäismus verwiesen werden.



den. Für den Buddhismus verzeichnet z. B. Haas „Scherflein der Witwe“ eine umfassende Literatur, aber auch diese Untersuchung läßt die Frage durchaus offen, wer der gebende und wer der nehmende Teil war. Darüber lassen sich nur subjektive Ansichten aussprechen (vgl. auch W. Printz, Ztschr. der D. M. G. 1925, S. 119ff.). Einen Jünder hat man bereits im Altertum mit Sokrates in Verbindung bringen wollen (Aristoxenos fr. 31. Müller, Diogenes Laërt. II 45), aber dieser angeblich indische Weise ergeht sich einfach in spätplatonischen Gedankengängen. Pythagoras, Pherekydes, Empedokles und sonstige hellenische Denker sollen von Indien abhängig sein.<sup>1)</sup> Für die Sāṃkhya-Philosophie hat Garbe in der zweiten Auflage seines Werkes (Leipzig, 1917, S. 60ff., 113ff.) zahlreiche Wirkungen auf den griechischen Kreis nachzuweisen getrachtet. L. Troje übernimmt alle diese Behauptungen ebenso wie Garbes frühen Zeitansatz des Sāṃkhya. In dem Streit über die Priorität von Sāṃkhya und Buddhismus haben Oldenberg und Jacobi das Wort ergriffen, die ganze Frage der zeitlichen Stellung des Sāṃkhya hat in der Ostasiatischen Zeitschrift N. F. II, 1925, S. 82ff., sehr klar und eingehend R. O. Franke untersucht. Sind Jacobis und Oldenbergs Untersuchungen auch von L. Troje berücksichtigt, so vermißt man einen Hinweis auf A. B. Keiths *The Sāṃkhya System*, 2. Auflage, 1924, eine zwar populäre, aber doch alles Wesentliche gebende Zusammenfassung, die sich hinsichtlich des Alters des Sāṃkhya sehr vorzüglich äußert.

Festzuhalten ist daran, das das Sāṃkhya-System als solches, wie übrigens alle Systeme der indischen Philosophie, uns nur aus jungen Darstellungen bekannt ist, während einzelne Begriffe und Gedanken freilich ein sehr hohes Alter aufweisen. So darf man die Frage aufwerfen, ohne sie hier auch nur andeutungsweise entscheiden zu wollen, ob für die Systembildung in Indien nicht doch vielleicht griechische Vorbilder maßgeblich gewesen sind, ein Vorgang, der uns etwa aus der „chaldäischen“ Sternkunde und der ägyptischen Tempelweisheit auf mathematischem und astronomischem Gebiet bekannt ist. Wissenschaftlich erfaßt werden die von den Orientalen zusammengetragenen Einzeltatsachen gewöhnlich erst unter dem Einfluß des griechischen Geistes. Für das Nyāyasūtra des Akṣapāda (um 150 n. Chr.) nimmt M. M. Satischandra Vidyabhusana J. R. A. S. 1918, S. 463ff., Einwirkungen der aristotelischen Logik an. Abgesehen von der Schule von Gundeschāpūr im sāsānidischen Iran und später den Manichäern (in Ostturkestan finden sich Fabeln des Äsop, v. Le Coq, Türk. Man. III, Vorwort u. S. 33) haben wir die Kunst von Gandhāra, das indische Theater und alle jene Möglichkeiten, die der Bestand griechischer Staatsgebilde in

<sup>1)</sup> Die Nūsphilosophie des Anaxagoras und Heraklit bringt mit der „arischen Feuerlehre“ zusammen J. Hertel, *Die arische Feuerlehre* I S. 10.

Nordwestindien und Ostiran mit sich bringt. Andererseits tut man gut, die innere Selbständigkeit der indischen Gedankenwelt in ihrer Eigenart nicht zu unterschätzen und soll, wo es sich um grundsätzliche Einstellungen handelt, nicht allzu rasch mit Entlehnungen und Abhängigkeiten bei der Hand sein. Selbst wenn die Systembildung auch auf indischem Boden mit einem von Griechenland kommenden Anstoß verbunden sein sollte, bleibt der innere Kern der indischen Denkungsart unberührt vom Hellenentum.

Die Zahlentheorien, denen L. Troje so viel Gewicht beimißt, und die den Leitfaktoren von Samkhya und Buddhismus entsprechen sollen, brauchen im Manichäismus durchaus nicht auf Indien zurückgeführt zu werden. Es ist vielmehr damit zu rechnen, daß einerseits die entstellten Zahlenspekulationen Platons nach Indien gelangt sind, und daß andererseits ähnlich wie eine semitische Schrift nach Indien drang (H. Jensen, *Gesch. der Schrift*, S. 145 ff.) auch sonst vorderasiatische Einflüsse sich schon früh in Indien geltend machten. Sir John Marshalls bisher nur aus einigen Zeitungsnachrichten bekannte Entdeckungen im Pendschāb lassen für sehr frühe Zeiten einen Zusammenhang mit dem Zweistromlande erkennen, der übrigens nicht nach Sumer, sondern nach Elam führen dürfte.<sup>1)</sup> Gerade die auf astrale Vorstellungen zurückzuführenden Siebener- und Fünfer-Reihen, deren Addierung die Zwölfer-Reihe ergibt, während die Annahme einer darüber stehenden Potenz uns zur Zahl 13 bringt, leiten nach Babylonien ebenso wie die Lehre von der Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos. Ohne in den Verdacht zu geraten, ein Panbabylonist zu sein, wird man sagen können, daß die Heimat dieser Anschauung eher in Mesopotamien als in Indien zu suchen ist. Der unlängst verstorbene L. de Sausure hat wieder die iranische Kosmologie mit China in Verbindung zu bringen gesucht, finden sich doch auch dort Siebener- und Zwölfer-Reihen. Planetenspekulationen, dualistische Auffassungen usw. Diese gerade für die von Pelliot entdeckte Abhandlung wichtigen Momente hat L. Troje ebenso wie die vorderasiatischen Entsprechungen ganz außer Betracht gelassen und nur Indien unterstrichen.<sup>2)</sup>

Für die Gnosis des Simon von Gitta (Simon der Magier) hat Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums III*, S. 277 ff.) samaritanisch-

<sup>1</sup> Ganz phantastisch ist L. A. Waddells, *The Indosumerian seals deciphered*. London 1925. Elamische Beziehungen zu Iran und Indien besprechen G. Hüsing *Einheimische Quellen zur Geschichte Elams I*, Leipzig 1916, S. 11 f., 10 ff., H. Zimmern *Akkadische Fremdworte*, Leipzig 1917 S. 19, wo altpersisch *dipi* Inschrift altindisch *dipi*, *lipi* Schrift mit elamisch *tuppi* Inschrift, sumerisch *dub*, akkadisch *duppu*, *tuppu*, Tafel verglichen werden.

<sup>2</sup> Die Frage sumerischer Einflüsse auf vedische und iranische Vorstellungen erörtert C. Autran, *Sumérien et Indo-européen*, Paris, 1925.

jüdische Quellen mit vielleicht einigen griechischen Anklängen glaubhaft gemacht. Im Manichäismus kommen dazu iranische und babylonische Elemente, denn Mānī war ein Iranier, dessen Leben im südlichen Mesopotamien begann. Die einzelnen Bestandteile des Manichäismus habe ich in Die Lehre des Mani, S. 59ff. skizziert und halte auch heute noch Mānis Werk ungeachtet aller Anlehnungen für eine originelle Leistung, die sich allen Anfeindungen zum Trotz jahrhundertlang lebensfähig erhalten und von China und Indien bis in den Islam und das mittelalterliche Abendland gewirkt hat. Ja auch bei jüdischen Sekten sind manichäische Neigungen festzustellen (Dörfler, Le Muséon, 1925, S. 57ff.).

Wichtiger als Anklänge an Sāṃkhya und Buddhismus sowie Dschainismus<sup>1)</sup> sind für die Erklärung des Mānitums Erscheinungen wie Markion, Bardesanes und die Lehre der Mandäer, jene südmesopotamische Religionsgemeinschaft, die zum mindesten eine Parallele bietet zu der Täufergemeinde der Mughtasila, der sich Mānis Vater anschloß. Mandäisches Material hat W. Bauer in seiner Erklärung des Johannesevangeliums 2. Aufl., Tübingen, 1925, herangezogen, freilich nur als Vergleichsstoff, ist doch das Johannesevangelium stark mit gnostischen Zügen behaftet (vgl. auch Bultmann, Ztschr. f. neutest. Wiss. XXIV). Eine Übersetzung des mandäischen Ginza aus der Feder Lidzbarkis, der sich der Erschließung der mandäischen Literatur bereits in dankenswerter Weise angenommen hat, ist erschienen und wird dem Studium des Mandäertums die sichere Grundlage gewähren.

Die mit Fleiß und Sorgfalt beigebrachten indischen Zeugnisse vermögen trotzdem nicht von einer wesentlichen Beeinflussung des Manichäismus und anderer gnostischer Systeme von Indien her zu überzeugen, aber L. Trojes von tiefer Beherrschung des indischen Stoffes und dem Eindringen in den Wust des gnostisch-hermetischen Schrifttums zeugende Arbeit behält immer ihre Verdienste. Vielleicht ist es gut, beim Manichäismus wie auch sonst die Frage der Herkunft und der Abhängigkeiten in den Hintergrund zu schieben und sich zu vergegenwärtigen, daß gewisse Anschauungen Allgemeingut der Menschheit sind, wie das für die Mystik A. Forke in seiner ansprechenden kleinen Übersicht, Berlin, 1922, über die chinesische Mystik getan hat. Auch die Gegensätze Geist—Materie, Seele—Leib, Licht—Dunkel usw. lassen sich nicht lokalisieren, sondern man kann nur ihre Verwertung bei den einzelnen Völkern und in den verschiedenen Zeiten feststellen, eine Aufgabe, die L. Trojes Schrift namentlich für den indischen Bereich nicht unwesentlich erleichtert hat.

O. G. v. Wesendonk.

---

<sup>1</sup> v. Wesendonk, Über georgisches Heidentum S. 39 Anm. 3; Ba g, Muséon XXXVI, 1923 S. 23. v. Glasenapp, Jainismus, S. 454.

Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Von Dr. GEORG NIORADZE. Verlegt von Strecker und Schröder in Stuttgart, 1925. VIII + 121 S. in 8°.

Zu den interessantesten Erscheinungen der Geisteskultur der Völker Sibiriens gehört zweifelsohne der Schamanismus und zu den interessantesten Persönlichkeiten der primitiven Gesellschaft — der Schamane, welcher dem Naturmenschen den Priester und Arzt ersetzt und ihm in seinem Kampf ums Dasein beisteht, indem er ihn von seinen unsichtbaren Feinden — den bösen Geistern beschützt, die nur danach trachten, den armen Kerl ins Verderben zu stürzen, wozu sie jede Gelegenheit ausnutzen: wenn er z. B. versäumt hat zur rechten Zeit ein Opfer darzubringen, oder wenn er an einem heiligen Ort nicht respektvoll genug vorbeigegangen ist, kann er sicher sein, daß die Strafe schrecklich sein wird. Und der einzige, der ihm in diesem Fall, wie noch in vielen anderen, helfen kann, ist der Schamane.

Der Schamanismus ist für den primitiven Menschen von solch einer Bedeutung, daß man vor allem den Schamanismus verstehen muß, um ein klares Verständnis der Psychologie des Naturmenschen zu gewinnen. Kein Wunder daher, wenn der Schamanismus seit jeher das größte Interesse der Forscher erweckte, denen wir eine Reihe wertvoller Werke verdanken, unter welchen die russischen Arbeiten den Ehrenplatz einnehmen, da außer den russischen Forschern nur wenige Ausländer die Möglichkeit hatten, längere Zeit unter der primitiven Bevölkerung Sibiriens, der Wiege des Schamanismus, zuzubringen. Diese reichhaltige russische Literatur über den Schamanismus ist aber in Europa leider noch sehr wenig bekannt und den weiteren Leserkreisen natürlich vollständig unzugänglich.

Nun hat es G. Nioradze unternommen, gestützt gerade auf die russische Literatur, eine Skizze des Schamanismus in Sibirien in deutscher Sprache zu liefern. Sein Buch ist nicht für die Spezialisten, sondern für weitere Leserkreise bestimmt, und dies muß besonders hervorgehoben werden, da eine mehr oder weniger populäre Skizze des Schamanismus im allgemeinen sogar in der russischen Literatur vermißt wird. Das Interesse, mit welchem der deutsche Leser diesem Buch entgegentritt, läßt sich daher wohl verstehen.

Das Buch ist lebhaft geschrieben und erweckt großes Interesse. Zahlreiche Tafeln und Abbildungen im Text veranschaulichen die Beschreibungen.

Das Buch ist in zwei Kapitel eingeteilt: das erste handelt von der schamanistischen Weltanschauung (1. Totenkult, 2. das Jenseits, 3. die Vorstellungen von der Seele des lebenden Menschen, 4. der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode des Menschen, 5. die Geister, 6. die Verbindung der Geister mit Gegenständen, Pflanzen und Tieren, 7. die

Ursachen der Krankheiten, des Todes und aller Mißgeschicke) und das zweite vom Schamanen (1. das persönliche Schamanentum, 2. das Familien-Schamanentum, 3. Psychologie des Schamanen, 4. Rolle der Frauen im Schamanentum, 5. die Eignung und Vorbereitung der Schamanen, 6. Weihe des jungen Schamanen, 7. Schamanentracht, 8. Bedeutung der Schamanentracht, 9. die verschiedenen Arten von Schamanen, 10. die Schamanen mit umgewandeltem Geschlecht, 11. Berufstätigkeit der Schamanen, 12. mimische und dichterische Kunst der Schamanen, 13. der Glaube der Schamanen an sich selbst und an ihre Macht, 14. Stellung des Schamanen im Volk und seine Bestattung). Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Namen- und Sachregister folgen. Wie man sieht, hat der Verfasser nichts vergessen und im großen ganzen eine höchst inhaltsreiche Übersicht des Schamanismus geliefert. Nioradzes Buch ist zweifelsohne belehrend, und ein jeder, der die erste Bekanntschaft des Schamanismus machen will, wird darin viele wichtige Angaben finden.

Wenn das Buch im allgemeinen einen guten Eindruck macht, so daß es der Fachmann mit ruhigem Gewissen dem unvorbereiteten Leser empfehlen kann, so ist es im einzelnen nicht immer ganz korrekt. Ohne auf alle Unkorrektheiten einzugehen, wollen wir hier nur die bedeutendsten Mißgriffe des Verfassers hervorheben.

Aus leicht verständlichen Gründen kommt Nioradze in der Einleitung zunächst auf das Wort „Schaman“ und dessen ursprüngliche Bedeutung zu sprechen, welches von verschiedenen Forschern auf verschiedene Weise gedeutet wurde: die einen hielten dieses Wort für mongolisch-türkisch, die anderen dagegen führten dasselbe auf sanskr. *śramaṇa* zurück und glaubten darin ein altes Lehnwort zu finden. Nioradze erklärt sich entschieden für einen Anhänger der ersten Theorie und behauptet „das Wort Schamane oder „Saman“ bedeutet einen erregten, ruhelos hin- und herspringenden Menschen“ (S. 1), irrt sich aber dabei, da das Wort Schaman (ung. *šama*, *šama*, *samān* usw.) weder etwas mit mong. *samayu* „Verwirrung“ zu tun hat, wie dies Banzarov glaubte, welchen der Verfasser zitiert, noch mit türk. *qam* „Schaman“ und tschuw. *jām* „Zauberformel“, wie dies Németh annehmen zu dürfen glaubte (Über den Ursprung des Wortes Šaman. KSz XIV, S. 245), da alle diese Erklärungsversuche keine Stütze in den Lautgesetzen der betreffenden Sprachen finden. Dagegen steht fest, daß das Wort Schaman gerade mit sanskr. *śramaṇa* in Verbindung gebracht werden muß (vgl. N. D. Mironov and S. M. Shirokogoroff. *Śramaṇa — Shaman, Etymology of the word „shaman“*. Journ. of the North-China Branch of the RAS LV, p. 105 s.).

Nicht ganz korrekt ist das, was Nioradze über die Verbreitung des Wortes Schaman in den einzelnen Sprachen Sibiriens sagt. Hier erfahren

wir nämlich von ihm folgendes: „das Wort Schaman ist in Sibirien nur bei den Jakuten, Burjäten und Tungusen gebräuchlich; die Tungusen haben keinerlei andere Benennung dafür, während die Jakuten und Burjäten ihre Schamanen auch noch „Bö“ und ihre Schamaninnen „Ödegön“ oder „Utigan“ nennen. Bei den Jakuten heißt der Schamane zuweilen auch „Ojun“ (S. 2.). Hierzu läßt sich bemerken, daß weder das Wort „Schaman“ (*šama* usw.), noch das Wort *bo* im Jakutischen belegt ist, wo der Schamane nur *ojun* (nicht zuweilen, sondern immer und nur so!) genannt wird. Auch dem Burjatischen ist das Wort Schaman fremd. Was die tschuwaschische Benennung *junai* (so!) betrifft, so muß gesagt werden, daß dieses Wort richtig *junas* lautet und nie Schamane, sondern einzig und allein „Volksarzt“ bedeutet, da den Tschuwaschen der Schamanismus fremd ist. Im Vorbeigehen sei bemerkt, daß der Verfasser, welcher überhaupt gern Exkurse zu den finnisch-ugrischen Völkern macht, sich hier sehr kurz über die Benennungen des Schamanen bei den finnisch-ugrischen Völkern äußert und uns weder die lappischen noch wogulischen Benennungen des Schamanen mitteilt. Auch sucht man vergeblich nach den jenissei-ostjakischen Benennungen des Schamanen in der Liste der entsprechenden Wörter aus anderen Sprachen, welches Wort der Verfasser hätte in Castrén's Wörterbuch aufsuchen können, zumal er sonst sehr oft Beispiele aus dem Schamanismus der Jenissei-ostjaken heranzieht.

Was die Transkription der Fremdwörter betrifft, so ist sie ungenau, was aber nicht zu den Mängeln des Buches gezählt werden kann, da es nicht für die Fachleute, sondern, wie schon gesagt, für größere Leserkreise bestimmt ist. Es gibt aber unter den ungenau wiedergegebenen Fremdwörtern auch solche, die so stark entstellt sind, daß man nicht gleichgültig daran vorbeigehen kann. Hier einige Beispiele solcher Korruptionen: das burjatische Wort, welches „der böse Vogel“ (ein dämonischer Vogel der Schamanisten) bedeutet, finden wir beim Verfasser in der Form „Mumu-Bun“ (S. 27), was eine arge Entstellung der burjatischen Worte *mu šubun* (Mu-schubun) ist; hier sehen wir, daß der Verfasser den russischen Buchstaben *u* durch *m* wiedergibt, wobei er das zweite Wort willkürlich teilt. Auf Seite 4 finden wir ein anderes Beispiel: den Titel eines mongolischen Buches „Umperum-Dalai“. Welches Buch darunter gemeint ist, ist nicht schwer zu raten: es ist wohl nichts anderes, als die sehr populäre mongolische Sammlung Erzählungen *Üligerün Dalai* („das Meer der Gleichnisse“ = *Damamāka*), welches der Verfasser eigentlich unnötigerweise zitiert, da es ja eine Übersetzung ist und auf keinen Fall als Quelle zum Schamanismus bei den Mongolen und anderen Völkern Nordasiens betrachtet werden kann.

Dem Verfasser muß noch seine Vorliebe zu den Beispielen aus dem Schamanismus der finnisch-ugrischen Völker zum Vorwurf gemacht werden.

Diese Beispiele sind so zahlreich, daß man zuweilen nicht weiß, was eigentlich das ursprüngliche Ziel des Verfassers gewesen ist — eine Arbeit auf dem Gebiet der vergleichenden Religionskunde oder eine Skizze des Schamanismus speziell sibirischer Völker, welche uns der Titel des Buches verspricht. Natürlich muß man gestehen, daß die Ostjaken und Wogulen, die ja den ugrischen Zweig der finnisch-ugrischen Völkerfamilie bilden, zu den sibirischen Völkern gezählt werden müssen, jedoch die Mordwinen, Tscheremissen und Lappen wäre es geraten aus dem Spiel zu lassen, zumal ihre religiösen Vorstellungen zu stark von anderen Völkern her beeinflusst sind, als daß man sie so einfach mit den Vorstellungen der Naturvölker Sibiriens vergleichen dürfte: man erinnere sich nur des Keremetkultus bei den Tscheremissen, der von den Tschuwaschen (die ja keine Finno-ugrier sind) stammt, oder des Saivokultus der Lappen, welcher deutliche Spuren eines alten skandinavischen Einflusses aufweist. Dazu muß noch hinzugefügt werden, daß die Literatur über die primitiven Vorstellungen der finnisch-ugrischen Völker dem Verfasser sehr wenig bekannt zu sein scheint: so scheint er die grundlegenden Arbeiten von B. Munkácsi (Ältere Berichte über das Heidentum der Wogulen und Ostjaken in KSz III, IV, V; Seelenglaube und Totenkult der Wogulen, ebenda VI; Weltgottheiten der wogulischen Mythologie, ebenda VII, VIII, IX; Götzenbilder und Götzengeister im Volksglauben der Wogulen, ebenda VII), H. Paasonen (Beiträge zur Kenntnis der Religion und des Kultus der Tscheremissen in KSz II; Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern in JSFOu XXVI), U. Holmberg (Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker in MSFOu XXXII) u. a. nicht zu kennen, weshalb gerade der finnisch-ugrische Teil des Buches sehr lückenhaft ist.

Was sonst die vom Verfasser benutzte Literatur über den Schamanismus in Sibirien betrifft, so hat er sie gewissenhaft ausgebeutet. Einige russische Neuerscheinungen sind ihm aber unbekannt geblieben und darunter die höchst wichtige Arbeit von A. V. Anochin (*Materialy po šamanstvu u altajcev* in Publ. du Mus. d'Anthr. et d'Ethnogr. de l'Acad. des Sciences de Russie IV, 2), welche jetzt als Grundlage der Forschung des Schamanismus der Türkstämme des Altai angesehen werden muß. N. Poppe.

ST. KRAMRISCH, Grundzüge der indischen Kunst, Avalun-Verlag, Hellerau, 144 Textseiten, 48 Tafeln.

Das Buch, das Sir Asutosh Mookerjee zugeeignet ist, will die erste grundlegende Einführung in die indische Kunst sein, es will die „Grundbegriffe, Redeweisen und den Tonfall der Muttersprache klarlegen, welche das heute noch in den verschiedenen Tälern des Landes vorhandene oder in Ausgrabungen eben zutage kommende außerordentlich reiche und bis-

her nur zum geringsten Teile verarbeitete Material der indischen Kunst spricht“. Nur das Wesen der indischen Kunst, nicht ihren Ablauf sollen die Abbildungen veranschaulichen. Es wäre deshalb unrecht, wollten wir in dem Buche eine Geschichte der indischen Kunst erwarten oder auch nur eine Abfolge ihrer Entwicklung, eine Beschreibung ihres Verhältnisses zu anderen großen Kunstzyklen anderer gewaltiger asiatischer Gebiete, aber wir werden befriedigt das Buch aus der Hand legen, wenn wir mit einer feinfühlenden Kunstschriftstellerin, welche die tropische Vielfältigkeit in ihrer begrifflichen Protuberanz voll auf sich hat wirken lassen, ein großes Gebiet der indischen Festlandskunst durchwandern wollen.

Es ist eine häufig gehörte Bemerkung, daß eine gewisse Gesuchtheit des Ausdrucks, wie sie von einigen Kunstschriftstellern der Gegenwart gewählt wird, um das Präziöse ihrer Gedanken zu unterstreichen, — wir sind weit davon entfernt, dies der Verfasserin zu unterstellen — ihren Eindruck auf den Laien verfehlen muß, der in einem Buche weniger den Satzbau und Wortschatz des Verfassers bewundern als leicht verständliche Belehrung suchen will. Aber wir müssen auch für unser Buch sagen, daß es gewonnen haben würde, wenn wenigstens in einem Verzeichnisse diejenigen fremdsprachlichen Ausdrücke verdeutscht und erklärt worden wären, die zwar dem Kunsthistoriker, der sich eingehend in eine Materie vertieft, allmählich zum geläufigen Handwerkzeug werden, aber selbst für den Leser erweiterter Bildung so ungewöhnlich sind, daß kein Schriftsteller sie seinem Leserpublikum als bekannte Selbstverständlichkeiten auftischen darf.

Das Buch bespricht die Grundzüge der indischen Kunst in den 6 Kapiteln: Einstellung, Mythos und Form, Natur, Raum, Rhythmus, Entwicklungsmomente und in ihnen erörtert es der Reihe nach, aus den höheren Gesichtspunkten der Kunstkritik die einzelnen Tafeln; es folgt im unmittelbaren Anschluß daran eine sehr dankenswerte „Tafelbeschreibung“, welche, zum Teil unter Anführung der Sanskritworte, eine detaillierte Beschreibung der Darstellung gibt, wobei es aber natürlich nicht ausbleiben kann, daß auch in diesem Abschnitt die höhere Kritik sich hervordrängt, so wenn es bei der Besprechung der Tafel 9, Trivikrama, heißt: „Das Relief legt die Kreis- und Koordinatenkomposition, wie sie uns in Mamaltapuram gegenübertrat, in die Diagonale. Der Dreischritt ist nicht mehr ein weltenerfüllender Augenblick, zuständig in seiner Bedeutung, sondern ein mächtiges Geschehen, das sich dramatisch vollzieht.“ Das Zitat ist gleichzeitig ein gutes Beispiel für Ausdrucksform und Gedankengang der Verfasserin. Wie ihr Gefühl sie hinreißt, wie gut sie aus dem Vorgestellten herausliest, erfahren wir, wenn sie von den Barhut-Skulpturen (T. 14 u. 15) mit ihrem bescheidenen literarischen Inhalt sagt: „Die Körperwendungen der Tiere sind von süßruhiger Wollust, die auch die puppenhaften Menschen in ihren abgehackten und doch weichen, scheu verhaltenen Gesten kennen“ — süß-



ruhige Wollust bei anbetenden Elefanten, wer unter den Lesern wäre aus sich selbst auf diesen Gedanken gekommen!

Gut ist, was die Verfasserin über die Vielarmigkeit indischer Göttergestalten sagt, wenn sie sie zu Flügeln in Beziehung stellt: „Sicherlich entspringen die Flügel und die Vielheit der Arme dem gleichen Wunsch, der sich entweder durch Addierung, in der Wirklichkeitsform mit Wirklichkeitsform verknüpft, oder in einer Schauung dynamischer Wachstumshypertrophie Befriedigung verschafft. Beide Vorstellungen umschließen das traumhaft betörende Gefühl der Levitation, das seinen Sitz irgendwo um die Schultern herum hat . . . Jeder Arm und jede Hand sind nicht nur kunstorganisch möglich in ihrer Verbindung mit dem Körper, sondern bilden gleichzeitig den kürzesten anschaulichen Weg, auf dem das Dasein göttlicher Energien sich der Umwelt mitteilt.“

In einigen nicht unwesentlichen Punkten wird die Verfasserin voraussichtlich einigen Widerspruch finden, so wenn sie Frontalität und Symmetrie einerseits und die Diagonalbewegung andererseits als die „steilen Grenzen der indischen Kunstmythe“ bezeichnet — sie kehren in zu vielen anderen Stilen wieder, um als typisch indisch gelten zu können — wenn sie sagt, daß „indische Plastik plastische Reinform“ ist, wenn sie von kubistischen Formen der Ajanta-Malereien spricht — gemeint sind die asiatischen Felsformationen, wie wir sie auch in frühen T'angbildern finden —, wenn es heißt, daß der „Wellenrythmus das apriorische Vermögen der indischen Kunst“ ist, daß die Arme des Śiva Nātarāja „in der Festigkeit und Einstellung ihrer Hände kein Symbol und kein Atribut, sondern den Raum selbst halten, der von Bewegung durchdrungen wird“ — gemeint ist die schöne Pose der Takt schlagenden Hände.

Für ein wenig pro domo gesprochen, vielleicht auch für nicht recht glücklich in der Aufrollung der Frage überhaupt, wird man es halten, wenn die Verfasserin, sofern „es ein männliches oder weibliches Kunstprinzip gibt“, dem weiblichen für Indien die produktive Rolle zuerkennt. „Während das Motiv von Frau und Baum als Grundnote und letztes Wort gelten mag, hat das männliche Prinzip, das gestaltenlose Symbol nichts Besseres zu erzielen vermocht, als den plumpen, abgerundeten Zylinder des Lingams“ — und, so fragt man, die Buddhagestalt und der ganze brahmanische Götterhimmel?

So ist das Buch voll von Anregungen und wir dürfen nur wünschen, daß seine zweite Auflage auch die außerhalb Britisch-Indiens liegenden indischen Kulturgebiete behandelt und in seinen Illustrationen, besonders in Wiedergaben von Einzelheiten, dem dankbaren Schüler und Leser ein noch vollständigeres Bild verschafft, als beispielsweise die Abbildungen der Tempelbauten von Madura, Somanathapur oder Halebid es ermöglichen.

E. A. Voretzsch.

„Ostasiatisches Gerät“ von KÜMMEL u. GROSSE, Bruno Cassirer-Verlag, Berlin 1925. 140 Tafeln und 4 Textabbildungen.

In der Folge der Kunst des Ostens von William Cohn erscheint der Band „Ostasiatisches Gerät“, das Otto Kümmel ausgewählt, beschrieben und mit einer Vorbemerkung versehen und zu dem Ernst Große eine Einführung geschrieben hat. Der Leser wird deshalb nicht enttäuscht, wenn er in dem Buche das findet, was er erwartet: das Hohelied auf die kunstgewerblichen Arbeiten Japans, und zwar des alten Japans. Die Abbildungen bringen im I. Teil einige chinesische Sakralbronzen, und zwar leider solche, welche in Kümmel's „Kunst Ostasiens“, als Band IV in derselben Folge der „Kunst des Ostens“ schon einmal erschienen sind, eine Wiederholung, die sich leicht hätte vermeiden lassen, wenn man sich in dem Buche nicht überhaupt, was nicht-japanischen Besitz anlangt, fast ausschließlich auf Berliner Museumsbesitz beschränkt hätte. Gerade andere deutsche Museen weisen ausgezeichnete Stücke eigentlichen Bronzegeräts auf — es braucht nur an die Eberköpfe der Radbolzen im Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe erinnert zu werden —, während die Berliner Stücke einer gewissen Einseitigkeit nicht entbehren. Der Kessel auf Abbildung 14 „das Sakralgefäß für die fünf Würzen“, das um 500 v. Chr., allerdings mit Fragezeichen, datiert wird, hätte sich mit seiner Lack- und Malachitpatina in die Gesellschaft von Bronzen wie auf Taf. 8 und 11 nicht einschleichen dürfen; es ist das Stück, von dem ein bekannter Berliner Sammler und Freund des Museums das Wort geprägt hat: „Es sei ein ausgezeichnetes Stück; es stünde im Museum nur leider am falschen Ort, und zwar in der Abteilung chinesischer Bronzen, während es in die Abteilung japanischer Lacke gehöre.“ Es folgen Abschnitte über buddhistisches Kultgerät, über Schreibgerät mit den schönen Schreibkästen, besonders dem einzigen Korin'schen Kasten, einem der besten, wenn nicht dem besten Stück, welches das Berliner Museum birgt, ferner über Teegerät, bei dem der Leser die Farblosigkeit der Tafeln besonders schmerzlich empfindet, über Räuchergerät, Waffen, Hausgerät, eine Sammelabteilung, die alles von Setzschirmen und Teppichen bis zu Netsukes und Gewänder für das No-Spiel und Handspiegeln enthält, und schließlich über Musikinstrumente mit den bekannten Prachtstücken des Shōsōin. Es sind nicht allzuvielen Stücke, die hier zum ersten Male reproduziert werden, und es liegt auf der Hand, daß der, welcher über das gewaltige Gebiet ostasiatischer Geräte sich in einem populären, für Anfänger und Freunde der ostasiatischen Kunst bestimmten Buche auf rund 60 Seiten Text und 140 Tafeln beschränken muß, in den Abbildungen nichts vollkommenes, vielmehr nur etwa einen Vorgeschmack der Gerätekunst Chinas bzw. Japans bringen kann.

Umso mehr aber muß anerkannt werden, in welcher glänzender Weise Prof. Große in seiner Einführung von 39 Seiten das Thema gemeistert hat. Mit seiner souveränen Beherrschung des Gebietes der japanischen

Gerätekunst und mit seiner von der ganzen Liebe zu dem Lande durchglühten Diktion hat er in seinem kleinen Beitrage ein Werk geschaffen, das sich würdig dem Besten, was bisher über asiatische Kunst geschrieben ist, zur Seite stellt, das, selbst wenn das Buch nichts weiteres enthielte als diese Einführung, seine Anschaffung lohnte. Der Große'sche Beitrag bewirkt, daß das Buch in keiner Bibliothek über asiatische Kunst fehlen wird.

„Der ostasiatische Gerätekünstler steht in einem ganz anderen Verhältnisse zu seinem Stoffe wie der europäische, und darin liegt der Grund für die wesentlichste Verschiedenheit ihrer Werke“, sagt er, „der Europäer will den Stoff bewältigen und beherrschen“, er zwingt ihm eine Form auf, der ostasiatische Künstler „fühlt sich nicht als der Herr, sondern als der Diener dieses Stoffes“. „Der Stoff selbst sagt dem Künstler, was er werden will“. „Der Ostiate versteht einen Stoff, weil er ihn liebt.“ — „Jedes Werk ist durch harmonisches Zusammenwirken der Natur und des Menschen entstanden, bei dem die Natur führt und der Mensch folgt, indem er seinen Willen ihrem Gesetze hingibt.“ „Es gibt Chaire und Chawan, von denen man ähnliche Eindrücke empfängt, wie von einem Gemälde oder von einer Sonate. Allerdings wird sicherlich nicht jeder solche Wirkungen fühlen, sondern nur der Empfängliche, und auch dieser nicht zu jeder Zeit.“ — „Es sieht fast so aus, als ob der japanische Töpfer einen Bund mit dem Dämon des Feuers geschlossen hätte, als ob der „Zufall“ dem Willen des Meisters gehorchte. Das klingt wunderbar und ist es auch: denn hierin liegt ein taoistisches Geheimnis, das sich mit Worten nicht fassen, geschweige denn erklären läßt.“

Man darf es dem Altmeister der Interpretation der japanischen Kunst nicht verübeln, wenn China bei ihm wieder einmal schlechter fährt und er von seiner Keramik sagt, daß sie weniger den Charakter einer Kunst als eines Kunstgewerbes habe, dessen Erzeugnissen gerade die beste Eigenschaft erster Kunstwerke fehlt: die Seele. Aber seinem feinfühlenden Herz kommen Zweifel und er fragt: ob es z. B. in der Sung-Zeit, als man in anderen Künsten der Persönlichkeit einen so hohen Wert beimaß, in China keine persönlich gebildeten und beseelten keramischen Kunstwerke gegeben haben sollte? „Aber wir kennen sie eben nicht.“

Glücklicherweise existieren sie aber doch, wenn auch leider noch nicht in Berlin.

Sinnigerweise ist das Buch Maria Meyer, der Förderin der Berliner Sammlungen, zum Gedächtnis gewidmet. E. A. Voretzsch.

Chinese Art, An introductory review of Painting, Ceramics, Textiles, Bronzes, Sculptures, Jade, &c. by ROGER FRY, LAURENCE BINYON, A. F. KENDRICK, BERNARD RACKHAM, W.

PERCEVAL YETTS, OSVALD SIRÉN, W. W. WINK-WORTH. Burlington Magazine Monograph. London, B. T. Batsford, Ltd.

Roger Fry spricht in „Chinese Art“, leider nur auf 4 Seiten, über das Verhältnis der chinesischen Kunst zur europäischen. Chinesische Kunst, sagt er, wurde im Westen ursprünglich wegen ihrer Technik, ihrer glänzenden und geschmackvollen Ausführung sowie ihrer Originalität wegen geschätzt. Sie verdient mit demselben Ernst studiert zu werden, wie die der großen europäischen Meister. Sie hat einige Eigenheiten: die starke Betonung der Linie, des gleitenden Rhythmus, die Bevorzugung des Kreis-, Ei- und Zylinderförmigen im Plastischen im Gegensatz zum Kubischen der europäischen Kunst. Aber der Rhythmus der Linie ist uns auch aus der italienischen Kunst bekannt. Ambrosio Lorenzetti und Boticelli sind chinesisch in ihrem linearen und rhythmischen Empfinden. Die Plastizität der chinesischen Kunst stellt er in buddhistischen Figuren der T'ang-Zeit mit ihren eiförmigen und zylindrischen Rundungen in Gegensatz zu den eckigen Flächen von Giotto's Webkunst am Campanile zu Florenz.

Es ist zu bedauern, daß die Anregung, die uns Fry hier gibt, nicht weiter ausgeführt wird, als es in den kurzen Seiten möglich war.

Painting von Laurence Binyon. Ostasiatische Malerei kann von keinem tiefer, seelischer und mit größerer Liebe empfunden werden, als von einem solchen Meister des Gefühls und des Ausdrucks wie Laurence Binyon.

Binyon weist darauf hin, wie selbst in den seit Alters her gut gehüteten japanischen Sammlungen chinesischer Bilder selten Datum und Zuschreibung der Bilder sicher feststehen und bespricht dann die verschiedenen Perioden.

Unter den frühen Perioden erörtert er die bekannte Ku K'ai-chi-Rolle im Britischen Museum, die heute wohl allgemein nicht als ein Erzeugnis der Chin-Dynastie (265—420 n. Chr.), sondern für eine gute Sung-Kopie gehalten wird.

Binyon sagt mit Recht, daß sie, einerlei ob sie von Ku K'ai-chi herührt oder nicht, zweifellos die Zeichnung der Periode der Chin-Dynastie darstellt und daß sie deshalb ein Dokument von hervorragender Bedeutung ist. „Nach 20 Jahren intimen Studiums des Bildes finde ich es jeden Tag wundervoller. Was ist das Geheimnis dieser bezwingenden Anziehungskraft? Es ist, meine ich, ein sehr tiefes und subtiles Gefühl für das Leben. Es ist so ausgesucht menschlich. Man fühlt eine ganze Rasse in ihrem allmählich errungenen Siege über Instinkt und Verhältnisse, ihrer Sicherheit, der Wohlanständigkeit in dem Künstler verborgen liegen, als ob man des Künstlers fein besaitete Natur in jedem zarten Pinselstrich auf der Seide fühlt, wie er, als wäre es das einfachste Ding der Welt — den sensitiven Menschen in seiner natürlichen Würde schafft, seine leichten

Bewegungen der Hände und Gelenke, einen sittsamen Blick der Augen oder vertrauliche, verstandene Blicke“.

Dann spricht er von der der chinesischen Kunst angeborenen Freude an der Bewegung: wie sie die Formen der Flamme, der Wellen, der Wolke, des fliegenden Vogels oder Drachens liebt. Westliche Ausschmückung scheint dagegen, halten wir die typischen Beispiele gegeneinander, erfroren.

Die Besprechung der Sung-Malerei führt Binyon zu folgender feinsinniger Betrachtung:

Der Laotze'sche Gedanke der Macht der Leere — der leere Raum des Kruges allein bewirkt seine Brauchbarkeit — läßt das angeborene Bestreben der chinesischen Seele erkennen, das in Malerei und Dichtung den Wert der Zurückhaltung und des Schweigens erkannte, die Einladung, sich in dem unausgesprochenen Dinge etwas vorzustellen. Wir finden das zu einem System von Abstand entwickelt, der aus dem freien Teil eines Bildes nicht etwas nebensächliches macht, sondern ein vitales, integrales Element. Der Grundsatz der Symmetrie wird verlassen. Die westliche Kunst ist besessen von der menschlichen Form, unserem größten Entwurfe, mit seinen symmetrischen Gliedern, aber die Chinesen, deren Augen sich vielmehr die Welt ansehen, worin der Mensch steht, haben sich dagegen an den an Wachstum unsymmetrischen und doch in seiner Form wohlabgewogenen Baum gehalten.

Was die Landschaft anlangt, so steht, sagt Binyon, in der europäischen Kunst der Beschauer in der dargestellten Ebene; nach chinesischer Vorstellung steht dieser über derselben, über sie erhoben.

14 Tafeln schmücken den, wenn leider auch nur kurzen, so doch ausgezeichneten Artikel des weit über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus und auch in Deutschland geschätzten genialen Verfassers.

Bernard Rackham hat es unternommen, auf wenig mehr als 8 Seiten einen Überblick über die chinesische Töpferei zu geben, und man muß gestehen, daß ihm dies mit Hilfe eines auf 18 Tafeln verteilten und teilweise neuen Illustrationsmaterials auch gelungen ist.

Wir können es nur unterstreichen, wenn er sagt, daß die vor der christlichen Ära in China hergestellten sogenannten primitiven Töpfereien, die unglasierten, aschgrauen Tonwaren der Chou, welche die Kunstgeschichte häufig als Arbeiten von nur ethnologischem Interesse gern flüchtig berührt, durch ihre einfache, würdige und reine Form eine ganz andere Anerkennung verdienen, als sie heute bei der großen Menge noch finden.

A. F. Kendrick's Artikel „Textiles“ beschreibt auf 7 Seiten Brokate, Stickereien, K'ossu und Teppiche. Wir sind ihm dankbar für das Unternehmen, dieses wichtige und fast noch unbekannte Gebiet chinesischer Kunst angeschnitten zu haben, aber es ist schade, daß die Erstlingsarbeit

nicht tiefer gegangen ist. Weder das im Text gegebene Material, noch auch die Auswahl und Wiedergabe der Illustrationen genügen durchweg den Ansprüchen, die der Leser an eine wissenschaftliche Arbeit von der Qualität der Burlington-Magazine-Abhandlungen zu stellen berechtigt ist.

Einen ausgezeichneten Artikel „Bronzes“ hat W. Perceval Yetts geschrieben, dessen Wert nicht nur durch die 15 Tafeln von zum größten Teil noch unveröffentlichten Abbildungen, sondern durch eine vorzügliche Bibliographie bereichert ist.

Yetts spricht auch von der Analyse der Bronzen. In dieser Beziehung können wir ergänzend auf die Abhandlung von Prof. John Sebelien „De Forhistoriske Bronsers Sammensætning og opvindelse“, Oslo 1923, hinweisen. Sehr resigniert, aber leider richtig, sagt Yetts, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, daß der größere Teil der in Museen und Privatsammlungen mit „Chou“ bezeichneten Bronzen nur Andenken an das klassische Alter sind, wie sie in den letzten 20 Jahrhunderten beständig nachgeahmt wurden. Er erwähnt an dieser Stelle, daß gelegentlich eine bestimmte Machart auf spätere Fabrikation schließen lasse, so z. B. das Zickzack-Muster, das sich am Boden von Sung- und späteren Bronzen findet.

Es ist ein, auch in Asien vielfach verbreiteter Glaube, daß dieses Zickzackmuster, eine Waffelung, erst in der Sung-Zeit aufgekommen ist. Dies ist indessen unrichtig. In Voretzsch „Altchinesische Bronzen“ sind zweifelloste, mit Bronzepest behaftete, schon zu grünlichem Staub verfallende Chou-Stücke der Sammlung des Kaisers K'ienlung (z. B. Abbildung 22 p. 84 a. a. O.) aufgeführt, welche diese Waffelung aufweisen. Die Waffelung spricht deshalb, da sie seit der Sung-Zeit besonders häufig vorkommt, mit gewisser Wahrscheinlichkeit für diese späte Zeit; ein absoluter Beweis dafür ist sie indessen nicht.

Nicht einverstanden sind wir damit, daß der alte Schimmel, der Ting von der Silberinsel, Abbildung 3, wieder hervorgeholt wird. Trotz aller Hochachtung von Yetts vor chinesischen Literaten, die niemand höher schätzt als wir selbst, müssen wir, wie in Hirth's Anniversary Volume bei der Beurteilung des Dreifußes als späte Nachahmung bleiben, aber wir glauben nicht, daß wir diese Meinungsverschiedenheit eher lösen werden, ehe wir beide ihn selbst eines Tages auf der Silberinsel gemeinsam prüfen.

Höchst verdienstvoll ist Yetts Darstellung der sogen. scythischen Bronzen von welchen die letzten Jahre solch interessantes Material gebracht haben. Sehr beachtenswert ist seine Vermutung, daß der T'ao-t'ieh ein Symbol des Geistes des Sturms war und deshalb Fruchtbarkeit ausdrückte. Wahrscheinlich geht die ursprüngliche Darstellung auf eines der vorsintflutlichen Tiere zurück, vielleicht auf den Tyrannosaurus, den K'uei, den Yetts

dem Geist der Vegetation gleichsetzen möchte, vielleicht auf den Triceratops.

Ebenbürtig reiht sich der folgende Artikel „Sculptures“ von Oswald Sirén an den vorhergehenden. Von gründlicher Kenntnis der Materie und feinem Gefühl zeugen seine vorzüglichen Charakteristiken der Stile der verschiedenen Perioden und sehr interessant ist seine Theorie von den in der Plastik der Han-Periode sich geltend machenden beiden Strömungen, von denen er die eine, die südliche, von Baktrien und Parthien durch Nordindien nach China, die andere, die nördliche, etwa vom Kaspischen Meere aus durch Westsibirien und die Mongolei an den Nordrand der Wüste Gobi führt, welch' letztere hauptsächlich die von sarmatischen Völkern entwickelten Stilüberlieferungen mit sich brachte.

Es ist sehr zu wünschen, daß sich bald ein Autor findet, der auf Grund des ausführlichen, in den Hauptplätzen ostasiatischer Kunst bereits vorhandenen Materials den Zusammenhang zwischen der Kunst der scythisch-sarmatischen Völker und des alten Chinas nachgeht.

Die Artikelserie schließt mit einem Artikel über „Jade, Emaillé und Lack“ von W. W. Winkworth, der einige gute Abbildungen bringt.

Der Anhang enthält eine Menge nützlicher Information über Marken, Zyklusjahre, Zeichen, Perioden, Dynastien, sowie Antiquitätenhändler.

Die Ausstattung des Buches verdient volles Lob.

E. A. Voretzsch.

CHING-LIN HSIA, PH. D., *Studies in Chinese Diplomatic History*, Shanghai, The Commercial Press, 1925.

MINGCHIEN JOSHUA BAU, PH. D., *Modern Democracy in China*, Shanghai, The Commercial Press, 1925.

Beide Bücher bezeichnen eine Tendenz, kennzeichnen sogar für China eine Ära. Wir beobachten hier vor allen Dingen die gegenwärtige Sucht seitens der Jungchinesen, sich mit der Politik zu befassen, umfangreiche Werke über ihre eigene politische Lage zu schreiben. Für den Ausländer ganz brauchbare Textbücher, besonders für Repetorien, bequeme Nachschlagwerke, wie sie die sehr verdienstvolle Commercial Press jedes Jahr in größerem Umfange bringt und die vieles dazu beitragen werden, dem Abendlande einen Blick in die chinesischen Verhältnisse, besonders wie sie der Chinese auffaßt, zu gewähren, doch von relativ geringem wissenschaftlichen Werte, denn sie bringen fast nichts quantitativ Neues. Qualitativ liegt ihr Wert gerade in dem Standpunkte den Zeitläuften gegenüber. Baus Buch ist etwas besser als Hsias, denn Bau versucht wenigstens zu einer Erkenntnis zu gelangen, während Hsia rein geschichtlich arbeitet, und zwar ganz parti

oris. Es ist eine häufig zu beobachtende Erscheinung bei den Jungchinesen, daß sie restlos und unverhohlen alles Chinesische loben und verteidigen und bei allen Zwistigkeiten mit den Ausländern diesem immer Unrecht geben. Ich behaupte dies um so offener, denn ich selber stehe in solchen Fragen fast gänzlich auf der Seite der Chinesen, doch hat es wenig Zweck, besonders für die politische Wissenschaft überhaupt, wenn, wie mir einmal ein junger Chinese sagte, daß er es in seinen Collegs tue, immer die Schlechtigkeiten der Ausländer in Sachen der Politik betont werden und man sagt, diese hätten immer Unrecht in Fragen wie Abschaffung der ungleichmäßigen Verträge der Extraterritorialität usw. Hsia arbeitet ohne Leidenschaft, betont nur die Übelstände seitens der Ausländer, wirft keinen Blick in die Mißwirtschaft seiner eigenen Landsleute. Bau dagegen, wirft die Frage der Abschaffung der Tuchuns direkt auf, und obgleich er keine Lösung findet, sieht man bei ihm ein unmittelbares Streben, sein Vaterland aus dem Wirrwar der Ereignisse zu ziehen. Beide Bücher fußen ausschließlich auf fremdländischen Quellen. Bau geht etwas weiter als Hsia im Gebrauche der am meisten gang und gäben Literatur, wie des China Year Book, doch ist sein Buch im großen und ganzen erfreulicher, wendet sich an ein größeres Publikum und ist flotter geschrieben. Trotz solcher Bücher, trotz der Arbeiten von Putnam Weale, hat die Welt noch kein abschließendes Werk über die chinesische Politik. Das Zeitalter der Vaterlandsliebe ist für China da, es bringt vieles, doch möchte man die jungen Chinesen davor warnen, eine solche Liebe vor die Wissenschaft zu stellen. Auch sollen sie endlich an die chinesischen Quellen kommen, um dieses umfangreiche Material der Welt zu erschließen. George H. Danton.

**Das Frauenherz, Chinesische Lyrik aus drei Jahrtausenden — ausgewählt und aus dem Chinesischen übersetzt von ELISABETH OEHLER-HEIMERDINGER, Union Deutsche Verlagsgesellschaft.**

Der buchhändlerischen Anzeige zufolge soll in diesem dünnen Bändchen eine Auswahl des Schönsten zusammengestellt sein, was seit vorchristlichen Jahrhunderten bis zur Gegenwart die Volks- und Kunstpoesie Chinas von Frauenliebe und -leben gesungen hat. Leider hat die Übersetzerin verabsäumt, nähere Angaben über die ausgewählten Gedichte zu machen, so daß ein Sinologe, der die Richtigkeit der Übersetzung prüfen will, auf große Schwierigkeiten stößt. Bei vielen Gedichten ist nicht einmal der Name des Dichters genannt (z. B. pg. 62 und 86, die von Tufu sind, pg. 81 von Li I, Giles B. D. No. 1150, pg. 82 von Ssu-ma Li, pg. 87 von Chu Ch'ing-yü, pg. 91 von Yuan Chên, B. D. No. 2543, usw.); es werden ferner T'angdichter erwähnt (pg. 170: Kin Tschang-sü und Ling Fu-tso), die mir gänzlich



unbekannt sind. Sollten hier nicht vielleicht Schreibfehler vorliegen? Übrigens sind die wenigen von mir identifizierten Gedichte sehr gut und sehr poetisch übersetzt. Es wäre nur zu wünschen, daß Frau Oehler-Heimerdinger, welche große Sympathie für China und sein Volk zu besitzen scheint, noch recht viele solche chinesische Gedichte übersetzt und in deutsche Verse bringt, aber dann auch nicht vergessen möge anzugeben, wie der Dichter heißt, welchen Titel das Gedicht trägt und wo der Text zu finden ist.

E. v. Zach.

P'u Sung-ling, Seltsame Geschichten aus dem Liao-chai. Frei übertragen aus dem Urtext von ERICH SCHMITT. Berlin, Alf Häger Verlag.

Der vorliegende erste Band — es ist eine mehrbändige Ausgabe vom Verlage geplant — enthält 26 Erzählungen, von denen bis auf zwei alle schon früher von H. A. Giles in Cambridge übersetzt worden sind (*Strange Stories from a Chinese Studio*, 1908). Der Text dieser Sammlung von Erzählungen gehört nicht, wie der Übersetzer meint, zu den schwierigen chinesischen Texten, denn er ist interpunktiert und ein fast in allen Fällen ausreichender Kommentar räumt die sonstigen Schwierigkeiten hinweg. Im vorliegenden Falle hat sich überdies der Übersetzer, obwohl er ausdrücklich bemerkt, daß die Übertragung vollkommen selbständig hergestellt worden ist, bei vielen Stellen an die erwähnte englische Übersetzung angelehnt. Ich greife zum Beweise dessen von den übersetzten Erzählungen nur eine heraus, und zwar eine solche, deren Text kaum ernstliche Übersetzungsschwierigkeiten bietet, nämlich die Erzählung von Wang-Ch'êng. Der Vergleich zwischen der deutschen und der englischen Version läßt eine ganze Reihe von Parallelen erkennen, die dann um so auffallender sind, wenn die richtige Übersetzung überdies von beiden Versionen abweicht. Ich führe an:

Schmitt: „Wie aber sollte der Wirt daran schuld sein?“

Giles: „And no fault of the landlord's.“

Richtig: Was geht das den Wirt an?

Die mandschurische Version des Liao-chai hat: Boigoji de ai dalji sehebe.

Schmitt: „Wenn Ihr verliert, dann brecht in Wehklagen aus.“

Giles: „If you lose, burst out into lamentations.“

Beide Übersetzer haben übersehen, daß an der betreffenden Stelle 脫 hier bedeutet „die Federn ausrufen“ (mandsch.: congkimbi), also richtig: Wenn die Wachtel im Kampfe verliert, usw.

Schmitt: „Der Fürst hob die Wachtel empor.“

Giles: „The Prince himself taking up Wang's bird.“

Genauer: Der Prinz ließ sich die Wachtel bringen, nahm sie in die Hand usw.

(Mandsch.: ede wang mušu be gajibufi, beye sefereme).

Schmitt: „Jener berühmte Stein, für den man einst fünfzehn Städte eintauschen wollte.“

Giles: „That stone which was priced at fifteen cities.“

Hier haben beide den Kommentar und nicht den Text übersetzt, welcher letzterer von „einer Reihe von Städten“ (連城) spricht.

Schmitt: „Und über alles Erwarten wurden sie bald eine wohlhabende Familie.“

Giles: „And in a very short time they became a wealthy family.“

世家 (mandsch.: fujuri boo) bedeutet aber nicht „wohlhabende Familie“, sondern „erbgesessene Familie“. 居然 (mandsch.: fuhali) = nicht anders als. Somit: Dadurch (durch den Landkauf) erschienen sie wie eine erbgesessene Familie.

Von unrichtigen Übersetzungen will ich weiters anführen:

„Der ihm zu einem raschen Verkauf Glück wünschte.“ Dem Wang-ch'êng ist es aber gar nicht um den Verkauf der Wachteln zu tun, sondern er will sie kämpfen lassen. 售 steht hier im Gegensatz zu 不售 „keinen Erfolg haben“.

„Zweimal maßen sie die Kräfte und zweimal wurde auch sie besiegt.“ 易 bedeutet aber nicht „die Kräfte messen“ und 再 nicht „zweimal“. Richtig übersetzt: Kaum war der Ersatz (i. e. die Ersatzwachtel) da, war auch diese Wachtel schon besiegt. Giles: „But that shared the same fate.“ Die mandschurische Version: Geli halaci geli gaibume.

Schmitt: „Niemand von den Tausenden jedoch, die dem Kampf zusahen, wagte Beifall zu zollen“.

Giles: „The spectators were much moved by the result.“

Richtig übersetzt: Die zahlreichen Zuschauer brachen in Beifall aus. (Mandsch.: Utala tuwara urse kiyakiyame saišahakôngge akô).

小人 findet sich einmal mit „armseliger Untertan“ übersetzt. 與相依爲命 (mandsch.: Tede akdafi ergen hetumbumbi). „Davon hängt meine Lebensfristung ab“ und nicht, wie Schmitt in Anlehnung an eine frühere Stelle meint, „Das ist mein Schicksal“.

Schmitt: „Wang verbeugte sich tief und dachte eine geraume Zeit nach.“ Richtig: „Wang dachte gesenkten Kopfes eine Weile nach.“ (mandsch.: Wang ceng uju gidafi kejine gônijafi hendume.)

Schmitt: „Nur selten hatte sie ihn wegen Trägheit zu tadeln.“ Richtig: „Sobald er nur ein bißchen träge war, schalt sie.“ (mandsch.: Majige banuhôšambihede uthai esukiyembi).

Derartige Parallelen und Unrichtigkeiten, wie die aufgezeigten, lassen sich durch das ganze Buch verfolgen. Es würde aber über den Rahmen dieser Besprechung weit hinausgehen, jede einzelne Erzählung daraufhin hier im Detail durchzugehen. Die angeführten Beispiele mögen genügen. Als ein schlagendes Beispiel dafür, wie sich Schmidt an schwierigen Stellen von Giles beeinflussen läßt, will ich noch kurz die Übersetzung des in der Erzählung „Der Taoistenpriester vom Lao-Shan“ vorkommenden Verspaares erwähnen:

Schmitt: „Ihr Unsterblichen, ihr Unsterblichen, zu Euch komm' ich zurück! Zu einsam ist mir die weite, kalte Welt!“

Giles: „Ye fairies! ye fairies! I'm coming back soon. Too lonely and cold is my home in the moon.“

Der chinesische Text: 仙仙乎而還乎而幽我於廣寒乎.

Mandschurisch: Endurin, endurin, oihorio, si marimbi semeo, si mimbe guwan han guring de horimbio seme.

Schmitt tritt, wie man sieht, genau in die Fußtapfen Giles'. Aber 還 bedeutet hier nicht „zurückkehren“, sondern „zurückkehren lassen“, 幽 ist, wie aus der Stellung zwischen 而 (Personalpronomen der zweiten Person!) und 我 ersichtlich, verbal gebraucht und endlich ist 廣寒 nur eine Abkürzung für 廣寒宮 „Mondpalast“. Es ist demnach zu übersetzen:

„Ihr Unsterblichen! Lasset mich zurückkehren  
Und wieder allein im Mondpalast sein!

Von kleineren Unrichtigkeiten will ich beispielshalber nur richtig stellen, daß 霓 in 霓裳舞 nicht i, sondern ni zu lesen ist, sowie daß P'u-Sa nicht die Transkription des Sanskritnamens (!) Buddha, sondern des Wortes Bodhisattva ist.

Wenn man nach Giles mit einer Neuübersetzung des in Rede stehenden Werkes hervortritt und hierbei auch der „sinologisch interessierte Leser“ oder wie er an anderer Stelle genannt wird, der „sinologische Leser“ befriedigt werden soll, so hätte es wohl eines eingehenderen Studiums der Materie bedurft, als es hier geschehen ist. Die Verweisungen auf das Giles'sche Wörterbuch und das Biographical Dictionary desselben Autors sind für den Sinologen wohl ganz überflüssig. Hingegen wäre es sehr geboten gewesen, auch die mandschurische Version bei der Übersetzung heranzuziehen, die dem Übersetzer in vielen Fällen wertvollste Hilfe geboten hätte. Daß dies nicht geschehen ist, ist nur zu bedauern. Insoweit aber das vorliegende Buch nur dem großen Publikum, das Interesse an orientalischer Dichtung hat, eine der merkwürdigsten und phantasievollsten Schöpfungen chinesischen Geistes menschlich und künstlerisch näherbringen will, so ist dieser Zweck erreicht. In diesem Sinne, aber auch nur in diesem, kann

das Erscheinen des Buches auf dem deutschen Büchermarkte willkommen heißen werden. Der Sinologe von Fach aber wird über die gebotene Leistung etwas enttäuscht sein.

L. Woitsch.

WERNER RÜDENBERG, Chinesisch-Deutsches Wörterbuch, Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1924.

Dieses Wörterbuch ist ein ausgezeichnete Studienbehelf für Praktiker, die sich in China mit Chinesisch beschäftigen, und für Studenten der Sinologie in den ersten Semestern. Es umfaßt 6400 Charaktere, die sehr geschickt ausgewählt sind, und bringt hiermit eher zu viel als zu wenig; man muß immer der Worte des alten Wells Williams eingedenk sein, der einmal sagte „that the effective use of the Chinese language depends not so much upon recognizing a large number of characters as upon the skilful manipulation of perhaps four or five thousand of them“.

Fehler sind mir nur wenige aufgefallen und sind dann beinahe immer darauf zurückzuführen, daß Rüdenberg meine lexikographischen Arbeiten gänzlich unberücksichtigt gelassen hat. Wer daher ihn verbessern will, braucht nur meine Beiträge mit seiner Arbeit zu vergleichen, z. B. Nr. 1304 職貢 regelmäßiger Tribut, Tsochuan V 537,17; Rüdenberg: Tributsendung überwachen; oder Nr. 4692 斯文, die Lehre des Confucius, Lunyü I<sup>2</sup> 218 the cause of truth; R. vornehm, vollendet, höflich, gebildet; oder Nr. 3941 名宦, Ellipse für 功名仕宦, Ehren und Ämter, z. B. in Po Chü-i's Vers: 名宦老慵求, in meinem Alter bin ich zu faul nach Ehren und Ämtern zu streben; R. hervorragende Beamte; oder Nr. 470 敵國 bedeutet auch: ebenbürtiges Reich. Tsochuan V 41,10; oder Nr. 335 大明 bedeutet auch: Sonne (Liki, ed. Cuvreur I 564), große Einsicht (Iking, Legge 213,7 Shuking III 531), Name einer Regierungsperiode (457—465 n. Chr.) usw. usw.

Ziemlich viele Binome hätten, weil überflüssiger Ballast, ganz gut weggelassen werden können, z. B. finde ich unter Nr. 4178 二十 zwanzig, was wir schon aus zwei anderen Beispielen (二十幾 und 二十八宿) ableiten können; dagegen hätte 二十兩月, der zweite und zehnte Monat, sicher Aufnahme verdient.

Verfasser behauptet auch „eine beträchtliche Anzahl für das Lesen der Klassiker wichtiger Ausdrücke“ aufgenommen zu haben; nun wird niemand beim Lesen des Shihking oder des Tsochuan nach Rüdenbergs Wörterbuch greifen; dagegen kommen in der höheren Umgangssprache zahlreiche Zitate aus den Klassikern vor und solche muß ein praktische Zwecke verfolgendes Wörterbuch in größtmöglicher Anzahl aufnehmen. So werden z. B. von

der ganzen Ode 行露, Legge IV 27, regelmäßig nur die Worte zitiert: 雀角, 鼠牙, 速我獄, 速我訟; man vgl. dazu Rüdénberg. Oder 宜其室家 (Legge IV 12) bringt Rüdénberg unter Nr. 2991; aber gewöhnlich zitiert man 宜家宜室; gerade solche Abweichungen vom Originaltext sind für das Verständnis der gesprochenen Sprache äußerst wichtig. Ähnlich hätte unter Nr. 3580 das oft erwähnte (ebenfalls nicht ganz korrekt zitierte) 麟趾麟振, Legge IV 19, angeführt werden sollen.

Der Druck ist hervorragend sauber und macht der Reichsdruckerei alle Ehre; ich bin nur auf einige wenige Druckfehler gestoßen, z. B. pg. 415 letztes Zeichen rechts unten lies 桂 statt 柱; Nr. 2869 letzte Zeile lies 徽 hui statt 徵 chêng.

Das Werk ist hier in Batavia bei dem durch die niederländisch-indische Regierung errichteten Kursus für chinesische Sprache als Lehrmittel eingeführt.

E. von Zach.

J. J. L. DUYVENDAK, *The diary of His Excellency Ching-shan, being a Chinese account of the Boxer troubles, published and translated by —.* (Acta Orientalia III)

Vorliegende Arbeit ist Text und Übersetzung jenes Teiles des Tagebuches des Mandschu Großwürdenträgers Ching-shan, der in dem bekannten, 1910 erschienenen Buche der Herrn Bland und Backhouse „China under the Empress Dowager“ literarisch verwertet wurde. Der restliche Teil befindet sich noch in den Händen von Sir Edmund Backhouse, der sich vorbehält, denselben an einem späteren Zeitpunkt zu publizieren.

So bedauerlich es nun ist, daß es Duyvendak nicht gegönnt war, das Ganze zu veröffentlichen, so interessant und spannend ist das Gebotene. Die glänzende Übersetzung, die sich wie ein Roman liest, schließt sich eng an das Original an und zahlreiche Anmerkungen erleichtern das Verständnis schwierigerer Stellen. Als Lehrbehelf in der modernen Schriftsprache (die der Konversationssprache der höheren Kreise sehr nahe steht) kann das Buch jedem jungen Sinologen auf das warmste empfohlen werden. Im gewöhnlichen sinologischen Studienplan wird leider heutzutage noch gänzlich übersehen, daß Chinesisch eine lebende Sprache ist, die erst halbwegs beherrscht werden muß, bevor man mit dem Studium der klassischen Literatur beginnen sollte. Daß ein Chinese mit der oberflächlichsten Bildung eine Textpassage sofort versteht, wo alte Sinologen scheitern, ist eben darauf zurückzuführen, daß wir die Pferde hinter dem

Wagen anspannen: die Fertigkeit wird vernachlässigt und verachtet, Puscherei dagegen als Wissenschaft ausgegeben.

Aber auch in anderer Beziehung halte ich diese Publikation für sehr wichtig. Man hat nämlich seit Erscheinen jenes Buches von Bland und Backhouse das Tagebuch des Ching-shan als ein wichtiges historisches Dokument betrachtet, worin die innere Geschichte des Mandschuohofes während der Boxerrebellion und Pekingbelagerung mit photographischer Treue dargestellt wäre. Jetzt nach Veröffentlichung des Textes und seiner einwandfreien Übersetzung muß jeder unbefangene Leser zur Überzeugung kommen, daß der geschichtliche Wert dieser Aufzeichnungen weit überschätzt worden ist, da ihr Verfasser als treuer Anhänger des Prinzen Lan nur mit dessen Clique verkehrte und naturgemäß alles glaubte und glauben mußte, was ihm von dieser boxerfreundlichen Hofpartei hinterbracht wurde; ferner aber, da er bei Beginn der Wirren bereits 78 Jahre alt und schwerhörig war, es wirklich zweifelhaft ist, ob er alles, was ihm von bewußter Seite berichtet wurde, auch richtig gehört und aufgefaßt hat. Daß der Inhalt des Journals mit vielem übereinstimmt, was später nach dem Sturz der Dynastie gegen die Kaiserinwitwe veröffentlicht wurde, beweist weder etwas für die Wahrheit der Berichte noch für die Echtheit des Produktes. Schlüsse aus diesem Tagebuch auf den Charakter der Kaiserinwitwe zu ziehen, halte ich durchaus für verfehlt; eher wäre man noch berechtigt daraus zu folgern, daß die Erhaltung der Gesandtschaften im Sommer 1900 weniger dem Heroismus ihrer Verteidiger zu verdanken war als dem Umstande, daß die Kaiserinwitwe sich weder durch das Drängen der Boxerpartei noch durch ihren leicht begreiflichen Haß gegen die Legationsstraße beeinflussen ließ, sondern einzig und allein auf den Rat ihres Blutsverwandten Jung-lu hörte, der mit seinen disziplinierten Truppen die Gesandtschaften durchaus nicht angreifen wollte. J. O. P. Bland hat diesen Schluß leider nicht gezogen. Wenn es sich darum handelt, die Chinesen verächtlich<sup>1</sup> zu machen und die Superiorität der kaukasischen Rasse über die mongolische dadurch zu demonstrieren, daß man die hervorragendste Frauengestalt der Jahrhundertwende mit Dreck und Kot bewirft, dann klatscht die ganze „zivilisierte“ Welt frenetischen Beifall. Denn seit den Zeiten des mythischen Kaisers Hwang-ti sind nicht Wahrheit und Weisheit die weltbewegenden Kräfte, sondern Dummheit und Lüge. *Mundus vult decipi, ergo decipiatur!*

E. von Zach.

<sup>1</sup> Wenn die armen Chinesen sich nicht alles gefallen ließen, dann hieß es in Peking sogleich: Oh, cet animal est très méchant; quand on l'attaque, il se défend!

FRANK R. BLAKE, A grammar of the Tagalog language, published by the American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1925.

Als ich vor mehr als 15 Jahren nach den Philippinen kam — um bestimmte Süßwasserfische für das Wiener Hofmuseum zu sammeln — war ich gezwungen Tagalog zu studieren und unterzog mich dieser Aufgabe an Hand der Grammatiken von Mac Kinlay und Lendoyro. Beide — ersterer ein flotter amerikanischer Kavallerieoffizier, letzterer ein armer baskischer Schreiber in einem deutschen Handelshause Manila's — haben in ihren Werken wirklich glänzendes geleistet und ein großes, brauchbares Material zusammen getragen. Dieses Material nun erweitert, verbessert und wissenschaftlich geordnet zu haben ist das Verdienst vorliegenden Handbuchs, dessen Verfasser beinahe zwanzig Jahre lang an der John Hopkins Universität in Baltimore Tagalog dociert.

Für uns Deutsche hat diese Grammatik darum großes Interesse, da ein Vergleich derselben mit dem, was Wilhelm v. Humboldt in seinem großen Kawiwerke (1836) über das Tagalische berichtet, den immensen Fortschritt zeigt, den die Wissenschaft auf diesem Gebiete seither gemacht hat. Ja selbst das, was Fr. Müller in seinem Grundriß der Sprachwissenschaft (1887) über philippinische Sprachen schreibt, erscheint jetzt überholt und veraltet. Einige ganz bedeutungslose Fehler Humboldts, die man aber ihm gar nicht zutrauen möchte, da er nicht nur ein großer Sprachforscher, sondern auch ein ausgezeichnete Linguist war, seien hier der Kuriosität wegen angeführt:

Kawisprache II 249 tagal. buquid, Hügel; Humboldt gibt als Synonym hierfür *lagari*, das aber Säge bedeutet. Dieser Fehler erklärt sich dadurch, daß Humboldt aus tagalisch-spanischen Wörterbüchern schöpfte und das spanische *sierra* sowohl Bergkette wie Säge bedeutet.

Oder II 282 tagal. diquit, leimen, kleben; spanisch: pegar, weil aber pegar auch die Bedeutung „schlagen“ hat, glaubt Humboldt; daß diquit „schlagen“ bedeutet.

Oder II 337 tagal. dacot, eine Handvoll; spanisch: puñado; Humboldt liest offenbar irrtümlich *puñada*, Faustschlag, und übersetzt daher dacot mit „Faustschläge erteilen.“

Blake will, wie er in der Einleitung verspricht, seine Grammatik noch durch ein Glossar ergänzen. Dies ist umso notwendiger, da Nigg's Tagalog-English Dictionary, Manila 1904, wegen zahlloser Druckfehler beinahe unbrauchbar ist. Auch eine Sammlung von Tagalog Texten, eventuell eine Übersetzung und grammatische Analyse der Idylle „Florante at Laura“ würde für den Studenten von großem Werte sein. Leider kenne ich L. Bloomfield's Tagalog Texts (Urbana, Ill. 1917) nicht, aber nach Blake's

Beurteilung zu schließen, dürfte eine neue Chrestomathie mit besonderer Berücksichtigung moderner Zeitungen und möglicher Ausschaltung theologischer Literatur durchaus nicht überflüssig sein. E. von Zach.

O. FRANKE, Der Ursprung der chinesischen Geschichtsschreibung (Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften 1925, p. 276ff.)

p. 293. Der Satz aus den Fa-yen (C. 6) muß übersetzt werden wie folgt:

Jemand fragte, ob der Heilige Mann den Himmel ergründen könne. Die Antwort lautete: Er kann Himmel und Erde ergründen (Kommentar: 無事不通謂之聖, alles ergründen zu können, nennt man heilig). (Frage): Wenn es sich so verhält, wodurch unterscheidet sich dann der Astrologe von dem Heiligen Mann? Antwort: der Astrologe schließt aus den Zeichen am Himmel auf die Geschehnisse der Menschen, der Heilige Mann schließt aus den Geschehnissen der Menschen auf die Absichten des Himmels. —

Franke: „Frage: der Heilige erschließt doch des Himmels (Gedanken)? Antwort: Wenn jemand auf solche Art (d. h. durch das Orakel oder die Astrologie) (die Gedanken der) Natur erschließt, so ist er ein Archivar. — Was ist da für ein Unterschied? (falsche Cäsur!) — Antwort: der Archivar erschließt durch (die Zeichen am) Himmel der Menschen Schicksal; der Heilige erschließt als Mensch des Himmels (Gesetz).“

Auch der Kommentar zu dieser Stelle (Note 2) ist unrichtig übersetzt: 聖人修人事, 知天道不能違, der Heilige Mann reguliert die menschliche Entwicklung (sucht sie zu verbessern), denn er weiß, daß der Weltvernunft nicht zuwider gehandelt werden darf. (Er kommt daher dem Himmel [den himmlischen Zeichen und Strafen] zuvor und steht dadurch höher als der Astrolog, der erst nach dem Erscheinen himmlischer Zeichen die Menschen warnt.)

Franke: der Heilige führt die menschlichen Dinge so, daß er des Himmels Gesetz verkündet, dem man nicht entgegenhandeln kann.

p. 296. Zur Tsochuan-Stelle, Legge V 485,15 sei folgendes bemerkt:

Ning Chih, der seinen Fürsten vertrieben hat und darüber Reue empfindet, ruft seinen Sohn Ning Hsi an sein Sterbebett und gibt ihm den Auftrag, alles zu tun, um den vertriebenen Fürsten zurückzuführen. Legge V 523 lesen wir: Ning Hsi said: I received a charge from my father (先人) and I cannot swerve from it. Ning Hsi führt auch den Auftrag aus, ermordet den neuen Fürsten P'iao und bringt den alten in das Land zurück, vgl. Ch'un-ch'iu p. 523,1 u. 3. — Der Auftrag des Vaters geht also



dahin, den vertriebenen Fürsten zurückzubringen, aber nicht, wie Franke glauben machen will, in der Chronik des Fürstenhauses<sup>1)</sup> eine neue Eintragung zu machen. Es muß daher übersetzt werden: (Reue ist nutzlos, denn) mein (schlechter) Name ist verzeichnet in den Chroniken aller Feudalfürsten (Kommentar: 無國不記) . . . . Wenn der Fürst wieder in das Land zurückgebracht werden könnte (入 bedeutet hier wie oft im Tsochuan „to bring in, to make enter), dann kann mein schlechter Name verdeckt werden. Wenn Du (durch Zurückbringen des Fürsten) meinen schlechten Namen verdecken kannst, dann bist Du mein (pietätvoller) Sohn (der meine letzte Bitte zur Ausführung bringt). Wenn es Dir nicht gelingen sollte, dann werde ich als Geist hungrig bleiben müssen, denn dann kann ich wohl nicht zum Genuß Deiner Opfergaben herabsteigen (ich würde mich wegen meines schlechten Namens vor meinen Vorfahren im Tempel schämen müssen).

Franke: Mein Name wird bewahrt in der Chronik des Fürstenhauses . . . . Wenn der Fürst wieder in das Land kommt, so wird die Tat verhüllt werden durch eine neue Eintragung. Kann sie verhüllt werden, dann bist du mein Sohn. Kann dies nicht geschehen, dann werde ich als Geist verhungern, denn ich werde (deine Opfergaben) nicht verzehren dürfen.

p. 296. Zur Tsochuanstelle, Legge V 510,18:

其弟嗣書而死者二人, seine jüngeren Brüder fuhren fort dieselbe Eintragung zu machen und zwei weitere Männer mußten es mit dem Tode büßen (Kommentar: 并前有三入死, zusammen mit dem früher (Hingerichteten) haben wir jetzt schon drei Tode).

Franke: darauf wiederholte der jüngere Bruder des Chronisten die Eintragung und mußte als Zweiter mit dem Tode büßen.

p. 296 南史氏 ist nicht der Chronist Nan, sondern der mit der Geschichtsschreibung der südlichen Gegenden beauftragte Beamte; 氏 bedeutet hier wie so oft im Tsochuan Beamter (officer).

p. 304. Der Satz aus der Vorrede des Wên-hsüan bedeutet:

Was endlich die in der historischen Literatur enthaltenen Kritiken und Résumés betrifft, so gab es (已) auch hier wieder Unterschiede (不同), die für die Aufnahme (方之, das holländische „plaatsen“) in dieser Chrestomathie (篇翰, vgl. Wên-hsüan C. 31,5) maßgebend waren. — Die Kraft des 至於 reicht bis 異同; 紀別 bedeutet: selektive Zusammenfassung (Résumé).

1 In der Chronik des Fürstenhauses (Wei) stand nach der bekannten Verschleierungsmethode wahrscheinlich nichts anderes als: der Fürst verließ 出 das Land.

Franke: Was die Geschichtswerke anlangt, in denen die Tatsachen verzeichnet stehen, und die Schriften, die Jahresbericht an Jahresbericht reihen (Annalen), so ist bei ihrem Lob des Rechten und Tadel des Unrechten sowie bei der Nebeneinanderstellung von Gleichem und Ungleichem Darstellungsart und Stil durchaus nicht gleich.

p. 306. 諸侯相兼 bedeutet: die Feudalfürsten waren in fortwährendem Kampfe untereinander begriffen (die Starken vergrößerten ihr Territorium auf Kosten der Schwachen), wodurch eine (zusammenhängende) Geschichtsschreibung (à la Ch'un-ch'iu) unterbrochen wurde. Franke: die Lehensfürsten (der Tschou) haben die aneinander anschließenden Chroniken verfallen und verkommen lassen.

p. 307. Zur Übersetzung des Textes von Note 3 sei folgendes bemerkt:

先人 ist (vgl. oben) mein Vater, aber nicht mein Vorfahr; dies geht schon aus dem folgenden 小子, ich, sein kleiner Sohn, hervor, womit Ssü-ma Ch'ien nach Zitierung der Worte seines Vaters fortfährt. 有能 bedeutet die Fähigkeit haben oder fähig sein — nicht aber: es gibt eine Möglichkeit; man kann dieses grammatische Gesetz auch so formulieren, daß man sagt, 有 verwandelt ein unmittelbar darauf folgendes Verbum in ein Adjektiv. Auf 有能 folgen dann drei Objekte von je drei Zeichen und ein Objekt von sieben Zeichen. 紹明世 bedeutet: das glorreiche Zeitalter fortsetzen oder übernehmen (wie Confucius das des Chou-kung übernommen hat). 本 ..... 際 bedeutet nicht „die Gebiete ausschöpfen“, sondern die Ideen, die das Shih, Shu, Li und Yo miteinander verbinden, zur Grundlage (der Ethik) machen. 意在斯乎 bedeutet: Darauf sind meine Gedanken konzentriert! aber nicht fragend: liegt dann diese Aufgabe nicht hier (in meinem Werke)?

Der Satz muß daher übersetzt werden:

Fähig zu sein, ein leuchtendes Zeitalter zu übernehmen, das Iking zu redigieren, das Ch'un-ch'iu fortzusetzen, die Ideen, die das Shih, Shu, L und Yo miteinander verbinden, zur Grundlage (der Ethik) zu machen darauf haben sich von jeher und immer wieder meine Gedanken konzentriert (d. h. ich habe an nichts anderes gedacht, als dem Confucius nachzustreben), aber der Tod verhindert mich, mein Werk zu vollenden. — Hier sind die Worte des Vaters (Ssü-ma T'an) zu Ende und Ssü-ma Ch'ien fährt fort: Ich, sein kleiner Sohn, wie könnte ich wagen ihm (焉 = 於他) nachzustehen, d. h. wie könnte ich anderes wollen als mein erhabener Vater!

Franke: „Ein Vorfahr hat gesagt .... Wenn es eine Möglichkeit gibt, (ihr Werk) fortzusetzen, nämlich die Welt zu erleuchten, das Yi-king zur Richtschnur zu machen, das Ch'un-ch'iu weiterzuführen, die Gebiete des

Shi-king, des Shu-king, der Ritualbücher und des Musikkansons auszuschöpfen, liegt dann diese Aufgabe nicht hier (in meinem Werke), liegt sie nicht hier? Aber wie sollte ich wagen, solches zu beanspruchen!“<sup>1</sup>

Weltevreten, 15. Okt. 1925.

E. von Zach

M. FORBES A. FRASER, *Tanggu Meyen and other Manchu Reading Lessons*, Luzac & Co., London 1924.

Wenn man bedenkt, daß die 11. Auflage der *Encyclopedia Britannica* (1911) über Mandschusprache und -literatur überhaupt keinen besonderen Artikel bringt, muß man das Erscheinen vorliegenden englischen Werkes mit Freuden begrüßen. Bisher hat es im Englischen über Mandschu nur zwei brauchbare Werke gegeben, das eine ist A. Wylie's „*Translation of the Ts'ing Wan K'e Mung, a Chinese grammar of the Manchu Tartar language*“, Shanghai 1855; das andere ist v. Möllendorff's „*A Manchu grammar with analyzed texts*“, Shanghai 1892. Besonders letzteres Werk (obwohl nur 53 Seiten umfassend) ist für den Anfänger wegen genauer Analyse der ersten zehn Lektionen des Chinesisch-mandschurischen Konversationsbuches 清文指要 (auch Tanggô meyen genannt, vgl. v. Möllendorff's „*Essay on Manchu literature*“ No. 17) äußerst wertvoll.

Fraser hat nun dieses Konversationsbuch beinahe vollständig (er spricht von 98 Lektionen, es sind aber weniger) transkribiert und übersetzt, außerdem im Anhang gebracht: Mr. Burlingame's Gesandtschaftskreditive, die Einleitungen zur 1. u. 2. Auflage des Buleku bithe, endlich den Mandschutext einer im *Journal of the China Branch of the R. A. S.* 1888 erschienenen Inschrift.

Bevor ich zur Besprechung des Werkes übergehe, möchte ich vorausschicken, daß ich mich im allgemeinen ganz der Ansicht meines Freundes Berthold Laufer (Chicago) anschließe, der im bloßen Vereinigen von Mandschutexten zu Chrestomathien, ohne gleichzeitig die chinesischen Versionen zu bringen, keinen wesentlichen Nutzen erblickt und jedem Mandschu Studierenden dringend anrät, nur nach den in Peking sehr leicht und sehr billig erhältlichen und jetzt in den meisten großen europäischen und amerikanischen Bibliotheken vorhandenen chinesischen Ausgaben zu arbeiten: man erspart sich dadurch den Ärger und Zeitverlust über die Druckfehler der europäischen transkribierten Texte.

<sup>1</sup> Es finden sich noch eine Reihe anderer Fehler, die aber bedeutungslos sind, z. B. 史辭, Tsochuan V 356,10 the historiographer writes a confession of his ruler's faults (Franke: schreibt das Gebet auf) oder 不虛美, sie lobten nichts schlechtes (oder: sie stellten das Schlechte nicht als gut dar) (Franke: sie ließen das Gute nicht unberücksichtigt), usw. usw.

Leider ist dieser Übelstand auch bei vorliegendem Buche nicht vermieden: es wimmelt von Druckfehlern; auf mancher Seite finden sich zehn bis zwanzig solcher Steine des Anstoßes. Nun fallen diese Fehler Herrn Fraser nur teilweise zur Last, da er merkwürdigerweise nicht einen gedruckten Text zur Basis seiner Arbeit gemacht hat, sondern eine durch einen chinesischen Bannermann angefertigte Kopie. Aber die Pflicht des Herausgebers wäre es gewesen, die Irrtümer des Manuskriptes auszumerzen (wie es Grube und ich in den „Proben der mongolischen Umgangssprache, WZKM XXV“ getan haben), um dem Studenten einen möglichst einwandfreien Text vorzulegen. Wir finden z. B. aine-o statt ainu, sarakô statt sarkô, baibai statt baibi, jai statt ini (p. 104), ulhen statt eihen (p. 52), ofi statt nofi (p. 87), aici statt eici (81), ele mile statt ele mila (63), erse-hebi statt erseheo (54), juwe banjirede singgebuhabi statt juse banjibure de salibuhabi (54), amba-ningge oho yebe statt ambakan ningge hono yebe (54), sui statt jui (149) usw. usw.

Dazu kommt noch, daß Fraser die unglückliche Idee gehabt hat, das mandschurische h mit kh zu transkribieren: das chinesische Wort für Sommer 夏 transkribiert er pg. 72 im Chinesischen mit hia (als Gegner Wade's), im Mandschu mit khiya (als Gegner Gabelentz'); und dabei wird seine Methode nicht einmal konsequent durchgeführt: pg. 18 lesen wir khenchekhen statt gencehen; pg. 144 ainaraku statt ainarahô; pg. 7 muse tere isirekhungge ya bi, während es heißen muß: muse tede isirakôngge ya ba (vgl. Möllendorffs op. cit. pg. 24). Vier Fehler in einer Zeile! Daß er zwischen ô und u keinen Unterschied macht, fällt bei all' diesen Fehlern gar nicht ins Gewicht.

Wie ein Anfänger ohne Grammatik und ohne Wörterverzeichnis sich in dieses Werk einarbeiten kann, ist mir rätselhaft. Zu mindesten hätte Fraser einen Index der Affixe und Partikeln bringen müssen, wodurch sich de Harlez, Manuel de la langue Mandchoue, p. 231, und v. Möllendorff, op. cit., p. 51, den Dank jedes Anfängers erworben haben. Die auf pg. VII der Einleitung befindlichen Notes on grammar sind viel zu dürftig; sie beschäftigen sich ausschließlich mit dem Verbum und kennen keine anderen Redeteile. Nun ist das Minimum, das man diesbezüglich dem Anfänger bieten muß, folgendes Schema:

	substantivisch u. adnominal	adverbial
Gegenwart und Zukunft	-ia, -re, -ro	-me
Vergangenheit	-ha, -he, -ho	-fi

Von diesen Formen wird -fi überhaupt nicht erwähnt (erst auf pg. 95!), die Vokalharmonie<sup>1</sup> (-ha, -he, -ho) gänzlich vernachlässigt (Fraser gibt als

<sup>1</sup> Die zweite Vokalreihe (neben a, e, o), nämlich ô, u, o (z. B. -hon, -hun, -hôn)

Beispiel *neneha ama!*), von einem „present participle re“ und einem „future tense“ -ra, -re, -ro gesprochen, der reine Stamm „root“ zwar genannt. seine Funktion als Imperativ aber übergangen.

In der letzten Zeile dieser höchst unbefriedigenden grammatischen Skizze werden wir auf spätere Ergänzungen vertröstet: *other notes will be found in abundance further on* — aber der bedauernswerthe Student fällt nur von einer Enttäuschung in die andere. Gerade in den ersten Lektionen finden sich überhaupt keine Noten; später tauchen solche vereinzelt auf, aber mit den meisten kann ich mich nicht einverstanden erklären, z. B. pg. 54 wird *uducingge*, der wievielte, a *gerandial* (sic) form genannt, obwohl die Endung -ngge ein fehlendes Substantiv vertritt, durch ein solches oder einen Relativsatz übersetzt werden muß und durchaus nicht nur an Verbalformen, sondern auch an das Pronomen und selbst an Partikeln angehängt wird, z. B. *tuttungge*, das So-sein (dieses unveränderliche -ngge ist von dem der Vokalharmonie unterliegenden -ngga, -ngge, -nggo zu unterscheiden, z. B. *yalingga*, p. 85 (Fraser: *yalikhange*), *oyonggo*, das Fraser p. 22 *oyongo* schreibt).

p. 55 *jongko* is past tense of *jompi*, I mention; richtig wäre: das unregelmäßige Verbum *jombi* (Stamm: *jon*) hat im Präteritum *jongko* statt *jon-ho*, und *jompi* statt *jon-fi*.

p. 104 *jondombi* is frequentative of *jompi*; ebenso pg. 131; hier liegt die gleiche Verwechslung von *jompi* und *jombi* vor.

pg. 44 u. 112 wird *cananggi* mit *cara* — *inenggi* (nach Sacharow) erklärt; richtig wäre: *cala* + *inenggi*; ebenso *cargi* = *cala* + *ergi*; auch sonst wird uns über Wortbildung viel Unrichtiges mitgeteilt, z. B. p. 53 *mang-gici* = *manggai* + *oci*, aber nicht *manggi*; pg. 94 *dulimba* = *dulin* + *ba*, aber nicht *be*; *mekele* = *maka* + *ele*: *anggala* p. 154 = *angga* + *ele*; meine diesbezüglichen Arbeiten (WZKM 1897, China Review 1898 bis 1900. Lexikogr. Beiträge, Ergänzungen zu Sacharow usw.) sind Fraser durchaus unbekannt geblieben.

Der Imperativ ist beinahe überall unrichtig angegeben; man vergleiche

p. 5 *uthai gisure* (then say it) — und nicht *gisurere*;

„ 11 *cai gana* (bring tea) und nicht *jafame gene*;

„ 20 *agese boohalame majige jefu* (eat) — und nicht *age si boohalame macige jedu*!

„ 93 *alhôda* (let them take as model) und nicht *alhôdan*.

„ 104 *gaju* oder *gaji* — aber nicht *saji*.

„ 63 *jefu* und *etu* — aber nicht *jetu* und *ebu*!

---

konnte Fraser natürlich nicht bringen, da er ja — wie schon oben erwähnt — zwischen *ô* und *u* nicht unterscheidet.

Viele Formen, z. B. -cina, -kini, -akôn, werden überhaupt nicht erklärt. Fraser spricht z. B. p. 133, 134, 151 usw. von einem Optativ auf ki, obwohl seine Endung -kini ist; pg. 15 finden wir das unerklärte terakôn. pg. 48 statt donjihakôn — donjihaku; -cina wird stets durch einen Bindestrich ci-na getrennt; der Unterschied zwischen dem verbundenen -i und dem freistehenden wird überall vernachlässigt, z. B. der vorletzte Paragraph auf p. 10 lautet; uttu tacime ohode, manggai emu juwe aniya i sidende, ini cisui gônin i cihai anggai ici tang sembikai. Fraser transkribiert: uttu tacire oho-de, mangga-i emu juwe aniya siden-de, ini cisui-i gônin-i cihai-angga ici tang seme gisurembi. Oder p. 63: umai gôwa i gese funcen daban i bahara ba akô; Fraser: umai gôwa gese funcne daba-i bahara ba akô.

Die Interpunktion des mandschurischen Textes ist an zahllosen Stellen unrichtig, wir lesen z. B. p. 95 baibi ere gese oyomburakô, ehe, baita be yabuci, te forgon-i abka fangkala. kai, während es heißen muß: baibi ere gese hamu dundara baita yabuci, tei forgon i abka fangkala kai. Das Komma vor kai ist ebenso unrichtig wie jenes vor jakade p. 130 und vor anderen Partikeln passim.

Das beste des Buches ist noch die Übersetzung, die ziemlich fehlerfrei ist und selbst dort richtig ist, wo der mandschurische Text verstümmelt ist, z. B. p. 82 Zeile 2 von oben; aufgefallen ist mir nur p. 55: abka inu mangga kai; „ja, der Himmel (der göttliche Ratschluß) ist schwer zu ergründen“. Fraser: Heaven indeed has a hard task (to please all).

Über zwei Punkte würde ich selbst gerne Aufklärung empfangen:

1. p. 55 kommt der Ausruf vor: jilakan manggi. Jilakan ist an dieser Stelle ein Substantiv mit diminutiver Bedeutung: armes Kind, das zu bedauern (jilacuka) ist. Was heißt aber hier manggi? Fraser's Deutung: only, merely ist unbefriedigend<sup>1</sup>; ebenso Sacharow p. 987, der es mit mangga. sehr, erklären will.

2. p. 133 damjan, Stange zum Lasttragen, das 扁擔 pien-tan der chinesischen Kulis (auch 擔子, tan kan oder 擔子 genannt, sicher aber nicht tan-tan, wie Fraser glaubt) ist ein chinesisches Lehnwort; welchem chinesischen Worte entspricht aber die zweite Silbe? Wahrscheinlich wohl 杖, chang, aber ich bin dessen durchaus nicht sicher. Ein ähnliches Wort ist dengjan (燈盞, Fraser p. 67 schreibt tenjan), doch ist hier die Zusammensetzung vollkommen klar. E. von Zach.

<sup>1</sup> Übersetzt er doch dasselbe manggi pg. 85 (nantuhôn manggi) mit „so thoroughly“.

The inconstancy of Madam Chuang and other stories from the Chinese, translated by E. B. HOWELL, London, I. Werner Laurie Ltd. 1924.

Beim jetzigen Stande der Sinologie sind Werke wie diese Übersetzung von Erzählungen aus dem Chin-ku-ch'i-kuan mit Freuden zu begrüßen. Wiewohl alle von Howell gebrachten Erzählungen (Nr. 20, 19, 6, 16, 3, 27 des chinesischen Textes) bereits vorher durch andere übersetzt sind, so ist seine Übersetzung doch die allein brauchbare; seine Vorgänger haben „adaptiert“, Howell hat wirklich übersetzt. Es kann nicht oft genug wiederholt werden, daß mit Adaptationen und Nachdichtungen dem jungen Sinologen absolut nicht geholfen ist, und daß auch dem großen Publikum damit durchaus nicht gedient sein kann, weil es ja in Wirklichkeit gröblich getäuscht wird: nicht ein chinesischer Autor wird ihm vorgeführt, sondern die Phrasen, Reimereien und Ideen eines Dilettanten, der das Chinesische nur unvollkommen beherrscht und daher gezwungen ist, sich auf solche oberflächliche Arbeit zu beschränken. Hier aber liegt die Sache ganz anders. Nicht nur, daß das Buch in einem leichtflüssigen Englisch geschrieben ist, das an den Stil der modernen short story erinnert, es ist verglichen mit dem Text eine gute, ja glänzende Übersetzung, die der angehende Sinologe beim Studium der Novellensammlung Chin-ku ch'i-kuan mit großem Nutzen verwenden kann. Es ist natürlich auch nicht die ideale Übersetzung, aber es ist wenigstens eine Übersetzung, die als Basis für weitere Arbeiten dienen kann. Weil ich überzeugt bin, daß das Werk schon sehr bald in Neuauflage erscheinen wird, füge ich hier einige Verbesserungen bei, die Howell eventuell für eine solche verwerten kann.

p. 79 *Chieh-li* ist Name eines türkischen Khans. *P'u-tsan* ist eine Umstellung im Texte für *ts'an-pu*, ein tibetisches Wort: *btsan-po*, Held; hier gebraucht für den tibetischen König, vgl. Tufu, ed. Chang Chin 3, 28.

*Sin-lo* ist das Reich Sinra in Korea, aber nicht Siam. Das Land, das Pythons als Tribut sandte, ist nicht Persien, sondern Pase auf Sumatra: vgl. die sehr interessanten Ausführungen Laufer's Sino-Iranica p. 468 ff.

*Ho-ling* ist Java, *Liu-i* Annam.

*Ku-li-kan* (wo 庫立 kan ein Textfehler für 庫立 *wa* ist) ist Kolyma im Land der Yakuten, Sibirien.

p. 84, 10 lies *T'ao Yuan-ming* statt *Tao-yüan*.

p. 38, 4 Die Hauptstadt von Ch'u (seit dem 8. Jahrhundert v. Chr.) war 郢 卅 *ying* nicht *ch'êng* (vgl. Playfair<sup>1</sup> Nr. 789).

p. 33. Anmerkung 5 „that if two people are mutually antagonistic, it is a sign that they were also foes in a previous incarnation“ ist unrichtig.

Die Chinesen glauben vielmehr, daß zwei Leute, die sich im früheren Leben gehaßt haben, in diesem durch Liebe verbunden werden und so gewissermaßen die Schuld (debt) aus dem früheren Leben abzahlen. Darum singt der Philosoph Chwangtzü (der Novelle): 從前了却冤家債, früher (während unserer Ehe) habe ich schon die Schuld aus dem vorhergehenden Leben (durch Liebe) abbezahlt.

p. 20 u. 31 ist von Laotzü's *Tao-tek-king*, dem Kanon vom Tao und der Tugend, das ungefähr 5000 chinesische Charaktere umfaßt, die Rede. Howell's Übersetzung „the five Thousand Virtuous Sayings of Lao Tzü“ und „the Canon: the Virtue of the Way“ muß danach verändert werden.

E. v. Zach.

---



# TUNG-CHI

## MEDIZINISCHE MONATSSCHRIFT

*herausgegeben*

*von der Medizinischen Fakultät der Tung-Chi Universität,  
Shanghai, unter Mitwirkung von Prof. Dr. L. Brauer, Hamburg-  
Eppendorf und Obermedizinalrat Prof. Dr. Nocht.*

*Leiter des Instituts für Schiffs- und Tropen-  
krankheiten, Hamburg*

*(Schriftl.: A. Kessler, F. Oppenheim, H. Stübel, A. Virnich)*

Die einzige deutsch-chinesische Fachzeitschrift  
im fernen Osten

zählt bedeutende deutsche Fachgelehrte zu ihren Mitarbeitern. Die Zeitschrift erscheint monatlich in einer Auflage von 3000 Exemplaren doppelsprachig in Deutsch und Chinesisch. Jede Ausgabe umfaßt etwa 64 Seiten und bringt wertvolle Informationen über den Stand und die Fortschritte der medizinischen Wissenschaften mit besonderer Berücksichtigung der für diese Gebiete in Betracht kommenden Verhältnisse Chinas. — Die Tung-Chi Medizinische Monatsschrift hat ihre Freunde und Leser in allen Provinzen Chinas, hauptsächlich in Kreisen von Ärzten, Studenten und gebildeten Chinesen. Sie wird ferner gehalten von vielen Hospitälern, Behörden, Hochschulen und Lesezimmern über ganz China und darüber hinaus in Deutschland, Japan, Britisch-Indien, Niederländisch-Indien, Manila, Holland, Österreich, Schweden und Italien trotz ihres noch nicht volljährigen Bestehens.

Die Tung-Chi Medizinische Monatsschrift  
ist somit eine Vermittlerin ernster Wissenschaft  
und gleichzeitig ein beachtenswertes Insertionsorgan für alle  
modernen medizinischen Präparate, Drogen,  
Chemikalien usw. sowie Hospitalbedarf.

*Bezugs- und Insertionsbedingungen durch:*

*Die Redaktion der Tung-Chi Medizinischen Monatsschrift,  
Shanghai (China), Paulun-Hospital, 22 A Burkill-Road*

日 獨 學 藝

# JAPANISCH-DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFT UND TECHNIK

(NICHI-DOKU GAKUGEI)

Herausgegeben von Professor Dr. A. SATA. Osaka

mit Unterstützung des Deutsch-Japanischen Vereins in Osaka, des Instituts für Kultur- und Universalgeschichte und des Ostasiatischen Seminars der Universität Leipzig

## SCHRIFTLEITUNG

Prof. Dr. Sata, Prof. Dr. Härtel und Professor Dr. Ueberschaar an der Medizinischen Akademie Osaka; Prof. Dr. Doren, Prof. Dr. Haas, Prof. Dr. Rassow, Prof. Dr. Spalteholz, Prof. Dr. Sudhoff und Dr. Wedemeyer an der Universität Leipzig.

## Aus dem Inhalt

Abderhalden: Neue Ergebnisse und Forschungswege der Eiweißchemie. — Angenheister: Die geophysikalischen Methoden zur Erforschung des Erdinnern und ihre praktische Verwendung. — Aschoff: Der gegenwärtige Stand der Pathogenese der menschlichen Lungenschwindsucht. — Bumke: Paralyse-Probleme. — Goldschmidt: Strafrecht und Strafverfahren in Deutschland seit dem Kriege. — Grossmann: Die Lösung der Stickstofffrage in Deutschland und Japan. — Hartel: Deutsche Chirurgie und Weltkrieg. — Haloun: Die Rekonstruktion der chinesischen Urgeschichte durch die Chinesen. — Hoche: Der wissenschaftliche Gewinn aus der Encephalitis-Epidemie. — Hofacker: Die Reform des deutschen Rechts. — v. Jaschke: Der gegenwärtige Stand der Bekämpfung des Gebärmutterkrebses in Deutschland. — v. Langsdorff: Versuche mit schwachmotorigen Leichtflugzeugen. — Lorenz: Die Widerstandskräfte der Mechanik. — Meisenheimer: Bastardforschung und Sexualprobleme. — Miethe: Der jetzige Stand und die Zukunft der Farbenphotographie. — Miyairi: *Schistosoma japonicum*, Katsurada, außerhalb des Säugetierleibes. — Natorp: Über den Ausgangspunkt der Philosophie. — Ostwald: Kunst und Wissenschaft. — Rickert: Internationalität der Kulturwissenschaft. — Rinne: Über das feinbauliche Wesen der Materie nach dem Vorbilde der Kristalle. — Schneider: Das Gesetz des Übergangs großer geistiger Leistungen in die Masse. — Seiferth: Der Magnus-Effekt. — Spielmeyer: Zum Paralyse-Tabesproblem. — Stier-Somlo: Der Sozialisierungsgedanke in der deutschen Reichsverfassung. — Strutz: Die deutsche Steuerpolitik nach dem Kriege bis zum Frühjahr 1923. — Uyama: Über das Verhalten des Farbensinnes nach der Starextraktion. — Wilbrand: Der Klassenkampf als Objekt der Sozialpolitik. — Yamagiwa: Ein kurzer Rückblick auf unseren künstlichen Teerkrebs. — Yoshida: Wichtige Resultate japanischer *Ascaris*-forschung der letzten Zeit. —

Die Zeitschrift erscheint (seit Juli 1923) in Monatsheften von je etwa 32 Seiten Text. Preis des Jahrgangs, 12 Hefte, in Deutschland Gm. 5.—, außerhalb Deutschland Yen 9.—. Das Einzelheft Gm.—,50 bzw. Yen—,80 Prospekte und Probehefte gratis.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag Deutsche Wissenschaftliche Buchhandlung G. C. Hirschfeld Gomei Kaisha, Kobe (Japan), oder durch die Auslieferungsstelle in Deutschland F. Hoffmann & Co., Lübeck, Königstraße 19.

MITTEILUNGEN DER DEUTSCHEN  
GESELLSCHAFT FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS

---

BAND XVIII

**Tiefensee (Franz)**

Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen

Preis geb. Mk. 8.—

BAND XIX

**Gundert (Wilhelm)**

Der Shintoismus im japanischen Nô-Drama

(IX, 275 S. mit 2 farbigen Tafeln) 8°. Preis brosch. Mk. 12.—

BAND XX

**Barghoorn (Adolf), Keyssner (Ernst), vander Laan  
(Heinz), Rudolf (Gustav), Simonis (Erich)**

Kokumin Nenju Gyoji: Das Jahr im Erleben des Volkes

Berechtigte Übersetzung aus dem Japanischen

(XXIV, 294 S. mit 14 Tafeln, davon 1 farbig.) 8°. Preis geb. M. 17.—, brosch. M. 14.—

BAND XXIa

**Hübötter (Franz), Dr. med. et phil., Prof.**

Zwei berühmte Ärzte des Altertums:

Chouen Yu-J und Hao T'ou

(48 S.), 8°. Preis brosch. M. 3.—

BAND XXIb

**Ramming (Martin)**

Über den Anteil der Russen an der Eröffnung Japans für  
den Verkehr mit den Westlichen Mächten

(36 S.), 8°. Preis brosch. M. 3.50

BAND XXIc

**Klautke, Die Diamantberge Koreas**

(38 S.), 8°. Preis brosch. M. 3.50

---

Sämtliche Bände der Gesellschaft sind im Buchhandel ausschl. zu beziehen durch:  
VERLAG DER ASIA MAJOR, LEIPZIG, KURPRINZSTRASSE 14

Mitteilungen  
der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens

---

Supplementband 3

DIE SPRICHWÖRTER UND  
BILDLICHEN AUSDRÜCKE  
DER JAPANISCHEN SPRACHE

Gesammelt, übersetzt und erklärt

von

P. Ehmann

Zweite, berichtigte Auflage

Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens,  
18 Hirakawa-chō, 5-chōme, Kōjimachi-ku

TOKYO

Im Buchhandel zu beziehen durch  
Verlag der Asia Major, Leipzig, Kurprinzstraße 14

Die erste Auflage dieses Werkes ist seit vielen Jahren vergriffen und dürfte daher in der Bibliothek der meisten jüngeren Ostasien-Deutschen fehlen. Dem Verfasser war es leider nicht mehr vergönnt, die neue Auflage zu überarbeiten, und der Vorstand der Gesellschaft hat geglaubt, den Geist des Werkes am besten durch eine unveränderte Neuauflage wahren zu können, auf die Gefahr hin, daß über den Sinn mancher Sprichwörter heute eine andere Auffassung herrscht. Eine Änderung der Orthographie war aus technischen Gründen nicht durchführbar, die Herausgeber mußten sich vielmehr auf die Ausmerzung der größten Druckfehler und Versehen beschränken. Denn nur durch eine anastatische Vervielfältigung war es möglich, das Werk zum alten Preis herauszubringen. Dagegen ist es das Bestreben der Herausgeber gewesen, die Ausstattung auf der gleichen erfreulichen Höhe zu halten wie die des wohlgelungenen Bandes XX, über dessen vortreffliche Aufmachung nur eine Stimme herrscht.

Gedruckt  
auf holzfreiem Papier  
bei C. G. Röder, G. m. b. H., Leipzig  
Preis broschiert M 14.—, in Leinen gebunden M 17.—

# Mitteilungen

## der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens

---

### Zuletzt erschienen:

- Bd. XVIII Tiefensee, Chinesische Höflichkeitsformen 1924 geb. M 8.—
- Bd. XIX Gundert, Der Schintoismus im japanischen Nō-  
Drama 1926 . . . . . broschiert M 12.—
- Bd. XX Barghoorn, Keyssner, v. d. Laan, Rudolf,  
Simonis, Kokumin Nenju Gyoji, Das Jahr  
im Erleben des japanischen Volkes. Berechtigte  
Übersetzung aus dem Japanischen 1926 brosch. M 14.—  
gebunden M 17.—
- Bd. XXIa Hübötter, Zwei berühmte chinesische Ärzte des  
Altertums 1926 . . . . . broschiert M 3.—
- Bd. XXIb Ramming, Über den Anteil der Russen an der  
Erschließung Japans für den Verkehr mit den  
Westmächten 1926 . . . . . broschiert M 3.50
- Bd. XXIc Klautke, Die Diamantberge Koreas 1926 broschiert M 3.50
- Supplementband 2, Florenz, Nihongi III: Japanische Annalen br. M 10.50
- Supplementband 4, Florenz, Nihongi I: Japan. Mythologie br. M 14.—
- Supplementband 5 und 7, Haas, Geschichte des Christentums  
in Japan I/II . . . . . broschiert M 21.—
-

In Vorbereitung befinden sich:

Solf, Dr. W., Mahayana-Buddhismus

Meissner, K., Grammatik der japanischen Schriftsprache

Tittel, Japanische Buchführung

Irizawa, Prof. Dr., Über japanische Sitzweisen

Schurhammer, P. G., S. J., Das sprachliche Problem  
der Jesuitenmission in Japan im 17. Jahrhundert

— — —  
Vorbestellungen nehmen an:

Verlag der Asia Major, Leipzig, Kurprinzstraße 14  
und

Geschäftsstelle der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokio, Kôjimachi-ku, 18 Hirakawa-chô, 5-chôme

## GESERICA

### UNTERSUCHUNG DER SPRACHLICHEN EIGENTÜMLICHKEITEN DER MONGOLISCHEN VERSION DES GESSERKCHAN

Von N. POPPE.

(Fortsetzung.)

#### § 21. Optativus.

Die Optativsuffixe des Schriftmongolischen sind *-tuyai* der 3. Pers. Sing. u. Plur.; *-suyai*, *-su* der 1. Pers. Sing. u. Plur.; *-γasai* für alle Personen<sup>1</sup>. Bobrovnikov bemerkt mit Recht, daß diese Einteilung nach Personen nicht immer stattfindet, da zur Bezeichnung einer und derselben Person oft verschiedene Formen gebraucht werden<sup>2</sup>. In der oiratischen Schriftsprache finden wir die Suffixe *-su* u. *-Ṽsai* d. 1. P.; *-tuyai* d. 3. P.<sup>3</sup>. Im Khalkhass. *-āsā*, *-ōsā* (*-ēsā*, *-ṽsā*)<sup>4</sup>; im Burj.-Khorikhap, *-hām*, *-hūbd'i*, *-hūmd'i* d. 1. P.<sup>5</sup>; im Khalkhass. und Burj.-Khorikommt die Form *-tuyai* selten vor. In der kalmückischen Umgangssprache *-su* (*-sü*) + *bi* oder *bidn* (*-sw*, *-swdn*)<sup>6</sup>, für die 3. Pers. *-tχā*, *-tγā*.

Außer diesen Formen sind in den mongolischen Mundarten die sogenannten Optativ-Conditionalformen verbreitet: (?) *-sā* *-sa* burj. < \**-suyā* (= schr. Opt. *-suyā* + *i*); *-āsu* < *-γa-su*, kalm., burj., schr. in *bögesü*; *-āsā* < \**-γa-suyai* im Burj. (= khalkh. Opt.)<sup>7</sup>. Im Gesserkhan sind die Optativ-Conditionalformen stark verbreitet<sup>8</sup>.

Im Gesserkhan finden wir die Optativformen auf *-suyai*, *-tuyai* (die gewöhnlichen in der klassischen Sprache), die zahlreich sind; *-su* der 1. Pers. sing.; *-asai* (= *-āsai*) aller Personen; *-asa* (= *-āsā*) id.; *-γasai* der 2. Pers. sing.; *-basai* der 3. Pers. sing.; *-sai* der 2. Pers. sing.

<sup>1</sup> Rudnev, *Vorlesungen*, S. 41.

<sup>2</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 133.

<sup>3</sup> Попов, *op. cit.*, p. 171.

<sup>4</sup> KKM, S. 10.

<sup>5</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 140, 147.

<sup>6</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 108.

<sup>7</sup> KKM, S. 105.

<sup>8</sup> Vgl. § 34.



Die Bezeichnungen der Personen sind hier auf Grund des Kontextes angeführt, die betreffenden Formen können sich aber auch auf andere Personen beziehen.

Beispiele.

Suff. *-su*.

*bayisu* „ich werde lassen, sein“ 22, 123; *barisu* „ich werde aufbauen“ 185; *bolγasu* „ich werde machen“ 77, 181; *bolsu* „ich werde werden“ 3 m.; *eregiilesü* „ich werde martern“ 22; *garisu* „ich werde zurückkehren“ 183; *kisu* „ich werde machen“ 130; *qubilyasu* „ich werde verwandeln“ 178; *küliyesü* „ich werde warten“ 138; *medesi* „ich werde erfahren“ 178; *ögsu* „ich werde geben“ 9 m.; *suγulsu* „ich werde herausziehen“ 184; *törügülsu* „ich werde eine (neue) Wiedergeburt schenken“ 178; *torüsü* „ich möge geboren werden“ 178; *uγlasu* „ich werde weinen“ 173.

Suff. *-asai* (= *-āsai* < *\*-γasuγai*).

*abasai* „wir mögen nehmen“ 135; *abāsai* „mögen sie nehmen“ 178; *bolosai* „o, wenn ich doch wäre!“ 4 mal; *γarasai* „komm heraus!“ 86; *dayudasai* „möge er rufen“ 96; *daqayulasai* „laß (sie) folgen!“ 183; *joyoylasai* „wurdest du doch schmecken“ 86; *iresai* „ich komme“ 155, „würdest du kommen“ bis; *qariyasai* < *qariγasuγai* „würdest du doch zurückkehren“ bis; *öggülčesei* „wir werden erteilen“ 129; *sonusasai* < *sonus-u-γa-su-γai* „wenn sie doch hören würden!“ 96; *tatasai* „zieh!“ 47; *ta'a'ji abasai* „wenn du doch ziehen würdest“ 47; *unayasai* < *unaya-γa-su-γai* „würdest du doch fallen lassen“ 190; *üjesei* „würdest du doch sehen!“ 16, „würdet ihr doch sehen!“ 34, „würde ich doch sehen!“ 93, „mögen sie sehen!“ 99; *tejiyegesei* „ich werde erziehen!“ 166; *mörgösei* „würdest du doch dich verbeugen!“ 180<sup>1</sup>.

In den angeführten Beispielen haben wir das Suff. *-asai* (< *-γasuγai*).

Suff. *-asa* (= *-āsa*).

*bolosa* „wenn du doch wärest!“ 17; *saγuqu bolosa* „wenn wir doch sitzen würden!“ 72; *bolosa* „wenn sie doch wären!“ 51.

Suff. *-γasai* (= *-γāsai*).

*bolγayasai* „würdest du doch machen!“ 100 bis.

Suff. *-basai*.

<sup>1</sup> Solche Formen wie *dayudasai*, *joyoylasai*, *iresai* usw. sind natürlich wie *dayudasai*, *joyoylāsai*, *irēsai* usw. zu verstehen.

*abubasai* „wenn er (es) nur nicht nimmt!“ 44 (= Dubitativo, vgl. V2 f. 31 v. *abūasai*, Dubit.); *med:besei* „möge er (es) wissen!“ 55.

Suff. *-sai*.

*abusai* < *ab-u-sai*, *-u-* Bindevokal (gewöhnlich ohne, d. h. *absuγai*, *absu* usw.) 182; *yabusai* „würdest du gehen!“ 3 m.

Was nun die historische Entwicklung dieser Suffixe betrifft, so kann man die gegenseitigen Verhältnisse derselben auf folgende Weise darstellen:

*-asai* (*-āσαι*) < \**-γa-su-γai* vom Sekundärstamm auf *-γa-* mit sekundärem *-γai*;<sup>1</sup> *-asa* (*-āsai*) < *-γa-su-γa*; *-γasai* < *-γa-su-γai*; *-sai* < *-su-γai* vom Primärstamm; *-su* ohne sekundäres *-γai*. Die letztgenannten Formen auf *-su* kommen in den Handschriften der vor-klassischen Periode häufig vor.<sup>2</sup>

## § 22. Dubitativus.

Außer den in § 21 angeführten Beispielen des Optativus pro Dubitativo, kommen im Gesserkhan auch die gewöhnlichen Formen des Dubitativs auf *-γujai* u. *-uγai* (= *-ūdšai*) < *-γujai* vor, z. B. *üküüγei* < *üküγüγei* „wenn ihr nur nicht sterbet!“ 119; *üküγei* „wenn du nur nicht stirbst!“ 167.

Die Suffixe des Dubitat. sind in der mong. Schriftsprache *-γujai* (*-güγei*); in der oirat. Schriftsprache *-ūšai* (*-ūšei*)<sup>3</sup>; im Khalkhamong. *-urša*, *-āršē*<sup>4</sup>; im Burj.-Khorī *-ūšp* (*-ūšim*), *-ūšiš* usw.<sup>5</sup>; im Kal-mückischen *-wzā* od. *-wā*<sup>6</sup>.

Vgl. noch Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 63.

## § 23. Voluntativus.

Der Voluntativ auf *-ya* (*-ye*) der Schriftsprache drückt den Wunsch der 1. Person aus, die Handlung zu vollführen. Im Gesserkhan finden wir nur die gewöhnlichen schriftsprachlichen Formen auf *-ya*, welche besonders häufig für die 1. P. Sing. auftreten.

## § 24. Praesens imperfecti.

Die Suffixe des Praesens imperfecti sind in der Schriftsprache *-mui* (*-müi*), *-mu* (*-mü*), *-nam* (*-nem*), *-m*<sup>7</sup>; alle übrigen Suffixe, wie

<sup>1</sup> KKM, S. 71.

<sup>2</sup> Vgl. Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 42—47.

<sup>3</sup> Popov, *op. cit.*, p. 170.

<sup>4</sup> KKM, S. 90.

<sup>5</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 146, 162.

<sup>6</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 114.

<sup>7</sup> Vorlesungen, S. 42.

-*nai* und -*na*, die in den Grammatiken genannt werden, sind aus der Umgangssprache entlehnt. Im Khalkhamong. haben wir -*n*, -*na* (-*ne*), -*nä* (-*nä*)<sup>1</sup>; in den ost-mong. Mundarten -*na* (-*nä*, -*nä*, -*n*, -*no*)<sup>2</sup>; im Burj.-Khorj. -*n* + Vokal + Personalendungen (suffig. Pronomina)<sup>3</sup>; im Schriftoiratischen -*nui* (-*müi*), -*na* (-*ne*), -*nam* (-*nem*), -*nai* (-*nci*)<sup>4</sup>; in den oiratischen Mundarten -*nä*, im Torghutischen -*nä* (-*nä*)<sup>5</sup>.

Im Gesserkhan kommen die Formen mit -*nam* vor (670 mal), -*n* (311 mal), -*nui* nur 16 mal, -*mu* 19 mal, -*na* und -*nai* nur einige Male. Die Formen auf -*m* (ebenso wie die übrigen) haben eine Partikel *ja* nach sich und entsprechen in solchen Fällen dem Potentialis<sup>6</sup>.

Alle diese Praesensformen können auch die Futurbedeutung haben.

Suff. -*na*, -*nai*.

*bayina* 146, 156; *irene* „er kommt“ 119; *yabunai* „er geht“ 80; *uyilanala bile* < *uyilana ele bile* „weinte“ 12; *odn-a-la*, *odan-a-la* < *oduna ele* „er wird fortgehen“ 26.

Praesens vom Verbum defectivum „sein“ *bui* 138 mal; *buyu* 46 mal; *bii* (= *bī*) 7 mal; *bei* 73 mal, vgl. burj.-Khorj. *be*, *b'i*, khalkh. *Bī*, kalm. *bī* oder *bō*.

Schließlich finden wir im Gesserkhan auch die alte Form *ayisui* „er nähert sich“ 12 mal u. 15 mal *odui* „er geht fort“, beide auf -*i*. Dieses Suffix -*i* finden wir in *bui*, und es war ursprünglich ein Suffix des Nom. verbale (eines Partizipiums), da *bui* auch jetzt noch dekliniert werden kann, vgl. *bui-yin tula* „da sie sind, infolge ihres Seins“; *bui-dur* „ihrem Sein“ usw. Die Form *bui* kann auch attributiv gebraucht werden, z. B. *dergedede bui toyid egel-üd-tür*... *čula-yi öggün*.. „indem er den Gemeinen und den bei ihm befindlichen Geistlichen Titel verlieh...“<sup>7</sup> usw.

Viele Kasusformen sind von *ayisui* und *odui* bekannt, z. B. *odui-yi belgetei üjeged* „B. sah sie weggehen“<sup>8</sup>. Somit haben wir in *bui*, *bolui*, *ayisui* und *odui* eine alte Partizipiumform auf -*i*. Hierher gehört auch *darui* „sofort, nach diesem, folgend“ von *daru-* „drücken“, vgl. kalm. *darālq* < *daruqalan* „hintereinander, einander folgend“.

1 *KKM*, S. 15.

2 Rudnev, *Mat.*, S. 220.

3 Rudnev, *Chori-bur.*, § 150.

4 Popov, *op. cit.*, p. 154.

5 Kotwicz, *op. cit.*, p. 110.

6 *KKM*, S. 12. Vgl. Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 59.

7 *Sanang Setzen* (Schmidts Ausgabe), S. 276.

8 *Altan tobči* (Gombojevs Ausgabe), S. 19.

Zu *daru-* vgl. türk. *yarın* „der nächste Tag“<sup>1</sup>; das samojed.-Tavgi *jāriema* „drücken“<sup>2</sup> ist wohl eine Entlehnung aus dem Mongolischen<sup>3</sup>.

#### § 25. Praesens perfecti.

Das Suffix des perfektivischen Praesens ist im Schriftmongolischen *-luya* (*-lüge*), in alten Büchern *-luyai* (*-lügei*) u. *-laya* (*-lege*). In den Grammatiken werden noch die Suffixe *-la* und *-lai*, die aus den lebenden Mundarten entlehnt sind, erwähnt. Im Khalkhamong. haben wir *-lā*<sup>4</sup>; in den ost-mong. Mundarten *-l* + Vokal (gewöhnlich langer)<sup>5</sup>; im Burj.-Khor. *-lā* nur vom Verbum *be-* „sein“ (*be'l'e*); bei den Burj.-Alar. *-lā*<sup>6</sup>, bei Castrén *-lai* (*-lei*, *-lē*)<sup>7</sup>; in den oiratischen Mundarten *-lā*, im Torghutischen *-lā* (*-lä*), mit der Bedeutung einer Tätigkeit, die unlängst vollführt ist, oder einer Andeutung auf ein allgemein bekanntes Ereignis<sup>8</sup>.

Im Gesserkhan ist das gewöhnlichste Suffix *-luya*, außerdem mehrere Formen mit *-la* (= *-lā* < Mundarten) und einmal *-lai*.

#### Beispiele.

##### Suff. *-la*.

*abula* „er nahm“ 3 mal; *alaydala ču* „du ließt es zu, daß er getötet wurde“ 38; *alala* „er tötete“ 2 mal; *aman ese aldaluu ču?* „hast du nicht dein Wort gegeben?“ 184; *ačila* „ich frachtete“ 147; *bayila* „er ließ“ 80; *bolula* „wurde“ 5 mal; *bolulu* „wurde?“ 68; *boluluu id.* 119; *γartala* „wurde besiegt“ 38; *dayun ese γarula* „stieß keinen Laut aus“ 68; *γarula* „kam heraus“ 156; *ečile* „ging weg“ 7 mal; *je-güdülele bi* „ich träumte“ 163; *jokiyala* „richtete ein“ 185; *yabula* „ging“ 3 mal; *yabuluu ta* „habt ihr (so) gehandelt?“ 41; *yeyile* „was hast (du) gemacht“ 15 mal; *ilegele* „schickte“ 27; *irele* „kam“ 7 mal; *ireleü* „kam ich?“ 115; *irelüü ču* „kamst du?“ 170; *abču ireleü* „brachte ich?“ 116; *irelüü* „kam?“ 118; *inegele* „lachte“ 150—151; *qarbula* „schoß“ 101; *qariyala* „scholt“ 165; *kelele* „sagte“ 98; *ese keleleü bi* „habe ich

1 Ramstedt, *Verbstammbildungslehre*, S. 5.

2 M. A. Castrens *Worterverzeichnisse aus den Samojedischen Sprachen*. St.-Pet., 1855, S. 51.

3 Vgl. B. Vladimircov, *Ostatki pričastija nastojaščego vremeni v mongolskom jazyke*. *Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences de Russie* 1924, p. 55—56.

4 KKM, S. 17.

5 Rudnev, *Mat.*, S. 220.

6 Rudnev, *Chori-bur.*, § 153.

7 Castrén, S. 39.

8 Kotwicz, *op. cit.*, p. 111.

nicht gesagt?“ 98, 118; *ese keleleü či* „hast du nicht gesagt?“ 121; *keleleü* 121; *gonula* „nächtigte“ 79; *kürüle* „erreichte“ 152; *martala* „vergaß“ 5 mal; *medele* „wußte“ 6 mal; *medeliü či* „wußtest du?“ 49; *orkila* „warf“ 68; *öggüle* „gab“ 128, 145; *sanala* „dachte“ 10 mal; *sonusula* „hörte“ 80; *törüle* „gebar“ 11; *untala* „schief ein“ 79; *üile-diüle* „machte“ 123; *üjele* „sah“ 8 mal; *ükiülü či* „bist du gestorben?“ bis; *üküle* „starben“ 176; *öskele* „zog auf“ bis.

Suff. *-lai--irelei* „kam“ 123.

Dem schriftsprachlichen *bolüge* „war“ entspricht im Gesserkhan sehr häufig die Form *bile* (neben *bölüge*).

#### § 26. Praeteritum imperfecti.

Dem schriftmongolischen Suff. *-juqui* (*-jükiü*) entspricht in allen Mundarten *-dži*, *-džä*.

Im Gesserkhan finden wir das Praeteritum imperfecti nur mehreremal. Das Suff. ist überall *-ji*.

Beispiele.

*jöb bolji* „es ward recht“ 19; *ükiüji* „starb“ 31; *egüdči gele* „man sagt, sie führen ihren Anfang“ 83; *egüdči* 83; *jegüdeleji bi* „ich traumte“ 163; *geser ireji* „Gesser kam“ 171; *bosči ečiји gebe* „er sagte, er sei aufgestanden und weggegangen“ 172; *bi martaji* „ich vergaß“ 177.

#### § 27. Praeteritum perfecti.

Die Suffixe im Schriftmongolischen und Oiratischen sind *-ba* (*-beü*), *-ba* (*-be*)<sup>1</sup>; im Khalkhamong. *-wä* (*-w"ä*, *-wä*), *-w*, *-p*<sup>2</sup>; in den oirat. Mundarten *-wv* (*-wä*).

Im Gesserkhan finden wir die gewöhnlichen Formen auf *-ba* (*-be*); *-bai* kommt keinmal vor, was aber von keiner Bedeutung ist.

Bemerkenswert ist die Form *öggübeü či* „gabst du?“ 45 (aus *öggübe* + *uu* pro *ögbe*, St. *ög*).

#### § 28. Nomen actoris.

Dem schriftmongolischen *-γči* entspricht im Gesserkhan überall *-γči*. Das Nomen actoris mit dem Verbum *bol-* „werden“ hat hier überall die Bedeutung „sich verstellen, etwas zum Schein machen“, vgl. *uyilaγči bolju* 51 = V2 f. 36 *uyilaγči bolbo* „er verstellte sich weinend“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Rudnev. *Vorlesungen* 43; Kotwicz, *op. cit.*, p. 110.

<sup>2</sup> KKM, S. 19.

<sup>3</sup> Vgl. finnisch *ei ollut huomaavinaan* „er verstellte sich, als ob er nichts merkte“, wo *huomaavinaan* eine Essivform mit dem Possessivsuffix von *huomaava*, Partic. praesentis ist

## § 29. Nomen imperfecti.

Das Nomen imperfecti wird im Schriftmongolischen mit dem Suff. *-γa* (*-ge*) gebildet<sup>1</sup>; im Schriftoiratischen entspricht diesem ein langer Vokal<sup>2</sup>; im Khalkhamong. *-ā* (*-ō*), *-ē* (*-ö*)<sup>3</sup>; in den ostmong. Mundarten *-ā*, *-e*, *-ū*, nach langen Vokalen *-g* + lang. Vokal (selten)<sup>4</sup>; im Burj.-Khorī — lang. Vokal + *p* usw. (Bedeutung — Perfectum)<sup>5</sup>; dasselbe in allen burjatischen Mundarten<sup>6</sup>; im Kalmückischen *-a* (*-a*)<sup>7</sup>.

Im Gesserkhan finden sich wenige Belege. Die Suffixe sind *-γa* (*-ge*), *-a*, *-o*, *-e*, *-ö* (= *-ā*, *-ō*, *-ē*, *-ö*).

## Beispiele.

*dayusadui* < *dayusaya edui* „noch nicht beendet“ 42; *medege ügei* „unbekannt“ 4 mal; *noyirsaγa aγsan aju* „es erweist ist, daß sie noch schlief“ 72; *iredüi* < *irege edui* „noch nicht gekommen“ 3 mal; *iredüi* „noch nicht gekommen“ 109; *mededüi* < *medege edüi* „noch nicht erfahren“ 97; *orodui* < *oruγa edüi* „noch nicht hineingekommen“ 183; *öggodui* < *öggüge edüi* „noch nicht gegeben“ 170; *tengkuredüi* < *tengkürege edüi* „noch nicht zu sich gekommen“ 129; *talbiyadui* < *talbiγa edui* „noch nicht gelegt“ 173; *üjedüi* < *üjege edui* „noch nicht hingesehen“ 90; *üje edui* id. 96; *üjegüledüi* „noch nicht gezeigt“ 98; *üjügüledüi* id. 101; *ükodui* < *üküge edüi* „noch nicht gestorben“ 125.

Interessant ist die Konstruktion *üje yadaγu* 42 = V2 f. 30—31 *üzē yadaγu* „haßte“ („sehen nicht konnte“), wo *üje* < *üjege*.

## § 30. Nomen perfecti.

Im Gesserkhan finden wir nur die Form auf *-γsan* (*-gsen*), wie gewöhnlich im Schriftmongolischen und Oiratischen. Im Khalkhamong. ist das Suffix *-sγ* (*-s2*)<sup>8</sup>; in den ostmong. Mundarten *-s* + Vokal + *n*, *-t* + Vokal + *n* (*s* ~ *t*)<sup>9</sup>; in den oiratischen Mundarten *-sγ*<sup>10</sup>.

## § 31. Nomen futuri.

Das Nomen futuri oder „der Infinitiv“ wird im Schriftmongolischen mit dem Suff. *-qu* (*-kü*), *-qui* (*-küi*), *-qun* (*-kün*)<sup>11</sup> gebildet; in alten

1 Rudnev, *Vorlesungen*, S. 44; Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 136

2 Popov, *op. cit.*, p. 137.

3 *KKM*, S. 26.

4 Rudnev, *Mat.*, S. 222.

5 Rudnev, *Chori-bur.*, § 152.

6 Castrén, S. 38.

7 Kotwicz, *op. cit.*, p. 118.

8 *KKM*, S. 28.

9 Rudnev, *Mat.*, S. 221.

10 Kotwicz, *op. cit.*, p. 117.

11 Rudnev, *Vorlesungen*, S. 45.

Handschriften finden wir die Form *-qa(n)*, z. B. *tačiyagan* AQ f. 41 v. Im Schriftoiratischen *-χu* (*-kü*)<sup>1</sup>; in allen lebenden Mundarten *-χ* + kurzer Vokal; im Kalmückischen *-χv* (*-kə*)<sup>2</sup>.

Im Gesserkhan finden wir nur eine von den schriftsprachlichen Formen abweichende Form — *idekedü* „beim Essen“ 53.

### § 32. Perfectum imperfecti, perfecti atque usus<sup>3</sup>.

Diese Formen kommen in der klassischen Schriftsprache höchst selten vor, aber in den neuen khalkhassischen u. a. Handschriften sind sie verbreitet. Im Gesserkhan sind die Formen, wie *noyirsaya aysan* (Perf. imperfecti), *yabuysan aysan* (Perf. perf.), *inggideg aysan* (Perf. usus), verhältnismäßig stark verbreitet. Außerdem kommen auch die Formen Plusquamperfecti *aysan ajuγu* und die der Schriftsprache unbekannte Form *aysan aji*, z. B. *qubilγan aysan aji* 51 vor.

### § 33. Nomen actionis.

So bezeichnet Ramstedt die Sociativformen auf *-t̄ē* vom Nomen verbale auf *-l*; im Khalkhassischen hat diese Form die Bedeutung der Notwendigkeit eine Handlung zu vollführen, z. B. *morɔvɫ̄t̄ē* „man muß fahren“ usw.<sup>4</sup> Im Schriftmongolischen sind diese Formen ungebräuchlich; im Kalmückischen haben sie die Bedeutung einer bloßen Annahme<sup>5</sup>, ebenso im Burj.-Khor.

Im Gesserkhan kommen die Formen auf *-ltai* mit derselben Bedeutung, wie im Khalkhamongolischen vor, z. B.

*abultai* „man muß nehmen“ 106; *alaltai* „man muß töten“ 157 *bayillai* „man muß lassen“ 109; *medeltei* „muß wissen“ 105.

Die Belege sind gering an Zahl. Da im Khalkhamongolischen diese Formen mit dieser Bedeutung, in den übrigen Mundarten aber mit einer anderen Bedeutung vorkommen, könnte man diese Formen im Gesserkhan zu den sprachlichen Eigentümlichkeiten zählen.

Das Nomen verbale auf *-l* mit folgendem *uḡ<sup>u</sup>ē* (Negation) hat im Khalkhamongolischen<sup>6</sup> und Kalmückischen<sup>7</sup> die Bedeutung eines Converbiums mit Negation, z. B. *morɔvɫ̄-g<sup>u</sup>ē* „nicht gefahren“. Im Gesserkhan finden wir mehrere Belege dieser Konstruktion: *asaγul ügei*

1 Popov, *op. cit.*, p. 134.

2 Kotwicz, *op. cit.*, p. 121.

3 Vgl. *KKM*, S. 34; Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 59.

4 *KKM*, S. 40, 101.

5 Kotwicz, *op. cit.*, p. 115.

6 *KKM*, S. 40.

7 Kotwicz, *op. cit.*, p. 123.

„ohne zu fragen“ 34 = V 2 f. 25 r. *asoul ügei* = V 3 f. 29 v. *asayul ügei* u. a.

§ 34. Converbum conditionale atque concessivum.

Das Converbum conditionale wird im Schriftmongolischen mit dem Suff. *-basu* (*-besü*) gebildet<sup>1</sup>; im Schriftoiratischen *-bāsu* (*-bēsü*)<sup>2</sup>; außerdem finden sich im Schriftmong. die aus der Umgangssprache entlehnten Suffixe *-asu* (*-esü*) < *-yasu*<sup>3</sup> und *-bala* (*-bele*)<sup>4</sup>. Im Khalkhamongolischen haben wir *-wvl* (*-wöl*)<sup>5</sup>; in den ostmong. Mundarten *-w* + Vokal + *l*, seltener *-w* + Vokal + *la*<sup>6</sup>; im Burj.-Khorī nur langer Vokal + *hā*<sup>7</sup>; im Burj.-Khorī ist vom Conv. condit. *-bala* die Form des Praet. perf. *-bal* (< *-ba* + *ele*) zu scheiden<sup>8</sup>.

Die Suffixe des Conv. concessivum sind im Schriftmong. und Oiratischen *-baču* (*-bečü*)<sup>9</sup>; im Kalmückischen *-wvtsig?* (*-wətsig?*)<sup>10</sup>; im Khalkhamong. *-wv-ts'ik* (*-wə-ts'ik*)<sup>11</sup>; in den ostmong. Mundarten *-w* + Vokal + *tši* oder *-b* + Vokal + *tši*<sup>12</sup>.

Im Gesserkhan treten die Formen des Conv. conditionalis mit dem Suff. *-basu* (*-besü*) auf, außerdem *-asa*. Die Formen des Conv. concessivum haben im Gesserkhan die Suff. *-baču* (*-bečü*), *-basu ber* (*-besü ber*), wie gewöhnlich in der Schriftsprache, und außerdem eine sonst wenig belegte Form auf *-ba* (*-be*), die phonetisch dem Praeter. perf. gleich ist.

Oben ist schon die Rede vom Optativkonditional (§ 21) gewesen: *-sa* (*-sā*) < *\*suγa* (= schrift. Optat.); *-āsu* < *\*-yasu*, kalm., burj., süd-mong., schr. *bögesü*; *-asa* (*-āsā*), *-āsai* < *-γa-su-γai* im Burj. (= khalkh. Opt.). Ramstedt kann sich mit der Erklärung Bobrovnikovs, *-basu* sei ein Ablativ von *-ba* (Praet. perf.), nicht zufrieden erklären und meint, daß *yabubasu* eine Kontamination von *yabuba* (Praet. perf. mit

1 Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 143.

2 Popov, *op. cit.*, p. 165.

3 Rudnev, *Vorlesungen*, S. 48; Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 143.

4 ibidem.

5 *KKM*, S. 44.

6 Rudnev, *Mat.*, S. 222.

7 Rudnev, *Chori-bur.*, § 183.

8 Rudnev, *Chori-bur.*, § 154.

9 Rudnev, *Vorlesungen*, S. 49; Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 142; Popov, *op. cit.*, p. 166.

10 Kotwicz, *op. cit.*, p. 138.

11 *KKM*, S. 45.

12 Rudnev, *Mat.*, S. 223.



konzessiver Bedeutung) und *yabuγasu* ist oder, daß *yabubasu* < *yabuba* + *asu* „es sei (man) ging“<sup>1</sup>.

Die Frage vom mongolischen Conv. condition. ist noch nicht gelöst. Bobrovnikovs Erklärung kann in gewissen Fällen stichhaltig sein, da zwischen dem Conv. condit. und dem Conv. concess. ein viel näheres Verhältnis besteht, als man glauben möchte. Man denke nur an die Konstruktionen *ene bolbaču* und *ene bolbasu*, wobei statt des ersteren auch *ene ču bolba* stehen kann. Daraus sieht man, wie schwach das Band ist, welches *-ba* und *čn* verbindet. Dieses *-baču* ist nichts anderes, als das Praet. perf. mit der konzessiven Partikel *-ču* (im Gesserkhan auch ohne *ču*). Daher kann auch *-basu* aus dem Suff. des Praet. perf. *-ba* + ? *su* zusammengestellt sein; da wir nicht wissen, was dieses *su* ursprünglich war, können wir das Suff. *-basu* mit Ramstedt als *-ba* (Suff. Praet. perf.) mit *asu* („es sei“) ansehen<sup>2</sup>.

Wie gesagt, *-bala* = *-ba* + *la* < *cle*, *-baču* = *-ba* + *ču*. Letzteres, d. h. *-baču* kommt auch ohne *ču* vor, besonders häufig ist der Gebrauch dieser Form auf *-ba* im konzessiven Sinn im Gesserkhan. Dieses *-ba* kommt auch in einer Reihe von Pronomina vor, wo es, abstrahiert, die Bedeutung einer konzessiven Partikel hat, vgl. *aliba*, *yambarba*, *ene be*, *tere be* (in alten Handschriften). Was nun das Konzessivkonverbum auf *-ba* betrifft, so hat schon Bobrovnikov sein Augenmerk darauf gelenkt, und er erklärte es aus dem Praeter. perf.<sup>3</sup>. Diese Erklärung Bobrovnikovs scheint auch jetzt plausibel zu sein, und somit können wir annehmen, daß in gewissen syntaktischen Konstruktionen die Form des Praet. perf. auf *-ba* auch als Converb. concessivum auftreten kann. Was nun die Erklärung Ramstedts, daß dieses *-ba* dem türkischen Imperativus negativus auf *-ma* gleichzustellen ist<sup>4</sup>, betrifft, so ist sie nicht stichhaltig.

Die Form auf *-ba* tritt mit dieser Bedeutung nicht nur im Gesserkhan auf, vgl. *emči bayituyai domči bolba tusatai* „nicht nur der Arzt, sondern auch der Hexenmeister ist von Nutzen“<sup>5</sup>.

1 KKM, S. 105.

2 Auf das mong. Suff. des Conv. condit. hat in letzter Zeit E. Lewy (*Zur finnisch-ugrischen Konjugation*, JFSFOu XXX, Nr. 12, S. 4) die Aufmerksamkeit gelenkt und eine Zusammenstellung mit dem tscheremissischen Konditional, welcher ursprünglich ein Ablativ vom Nom. verb. ist, gemacht.

3 Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 349.

4 KKM, S. 66.

5 Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 118.

Es ist möglich, daß wir in diesen Formen dialektische Eigentümlichkeiten (bezw. südmongolische) haben.

Die Formen auf *-ba*, wie man aus den unten angeführten Beispielen ersieht, haben bald eine konzessive, bald eine konditionale Bedeutung.

Die gewöhnlichen Formen auf *-basu* kommen 22 mal vor, außerdem einmal *-basa (-bese)* — *kibese* „wenn ich mache“ 75.

Formen auf *-asa (-āsa, -ēse, -ōsa), -asai (-āsai)*.

*bolosa* 86 mal „wenn (er, sie, es) ist“; *ese bolγasa* „wenn ich nicht mache!“ 33; *ebderese* „wenn es vernichtet ist“ 18; *idese* „wenn du ißt“ 159; *ese idesei* „wenn ich nicht esse“ 16; *γadasa* „wenn man nicht kann“ 10; *uγulγasai* „wenn ich nicht tranken würde“ 171; *unasa* „wenn ich falle“ 136; *öggöse* „wenn er gibt“ 168; *čidasa* „wenn er kann“ bis; *ese gebsiyese* „wenn ich nur nicht schlage!“ 16.

Suff. *-sai*.

*ese idegülsai* „wenn ich nicht futtern würde“ 171.

Formen auf *-ba*.

*alaba* „wenn man tötet“ 157; *aldaba* „wenn ihr verfehlt“ 26; *bolba* „wenn ist“, „obgleich ist“ 4 mal; *γarba* „obgleich er herauskommt“ 86; *gebe* „wenn man sagt“ 42, 76; *dayılulba* < *dayılalulba* „wenn man Krieg führen laßt“ 172; *ččib-* „wenn man auch geht“ 5 mal; *irebe* „wenn er auch kommt“ 5 mal; *qaraba* „als er sah“ 148; *qariba* „wenn du auch zurückkehrst“ 60, 72; *köggebe* „als er jagte“ 147; *oruba* „wenn du hineingehst“ 60; *udaba* „wenn man versäumt“ 42; *ükube* „wenn auch sterben würde“ 169, 174.

Formen auf *-bači*.

*abubači* „wenn wir auch nehmen“ 181; *alabači* „obgleich tötete“ 5 mal; *bayubači* „obgleich stehen blieb“ 183; *ügei či bolba bayinam ja bi* „wenn es auch nicht wäre — ich bleibe doch!“ 7; *alin-i či bolba* „was es auch sei“ 107; *bolbači* „obgleich ist“ 5 mal; *eleglbeči* „obgleich verspottet“ 140; *ččibeči* „obgleich (ich, er usw.) gehen würde“ 5 mal; *ideb-či* „wenn ich es auch esse“ 23; *irebeči* „wenn er auch kommen würde“ 3 m.; *kibe-či* „wenn man auch machen würde“ 171; *qubilbači* „wenn er sich auch verwandeln würde“ 154; *saγubači* „obgleich sie sich setzte“ 183; *törübeči* „wenn ich geboren werde“ 7; *ükübeči* „obgleich sterben würde“ 78, 169.

§ 35. Converbum imperfecti.

Im Schriftmongolischen haben wir hier das Suff. *-ju (-jü)* (nach allen Konsonanten außer *n, l* — *-ču, -čü*)<sup>1</sup>, außerdem *-ji* als Entlehnung

<sup>1</sup> Rudnev, *Vorlesungen*, S. 50; Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 140.

aus der Umgangssprache. Im Schriftoiratischen *-ji* (*-či*), in allen lebenden Mundarten *-dži* (*-džī*, *-džē*), im Burjat. *-žī*.

Im Gesserkhan kommen die Formen auf *-ji* (*-či*) vor und auf *-ju* (*-ču*). Letztere sind viel zahlreicher.

### § 36. Converbum perfecti.

Das Suffix Converbi perfecti ist im Schriftmongolischen *-γad* (*-ged*)<sup>1</sup>; im Schriftoiratischen ein langer Vokal + *d*, nach langen Vokalen *-γad* (*-ged*). In den lebenden Mundarten — langer Vokal + *t*, nach langen Vokalen *-γ* + langer Vokal + *t*; in den oiratischen Mundarten immer *-ād*, *-äd* (*-γād*, *-γād*). Im Gesserkhan finden wir nur die gewöhnlichen schriftsprachlichen Formen und nur vom Verbum *ge-* „sprechen“ die Form *ged* (pro *geged* 166 mal).

### § 37. Converbum successivum.

Die gewöhnlichste Konditionalform ist im Gesserkhan das Converbum successivum auf *-qula* (*-küle*)<sup>2</sup>. In der Schriftsprache kommen diese Formen nicht vor, obgleich sie von Rudnev<sup>3</sup> u. a. angeführt werden; höchstens kommen sie in der Schriftsprache als Entlehnung aus der Umgangssprache vor, und der klassischen Sprache sind sie fremd. Im Khalkhamongolischen ist das Suffix *-χulār* (*-χlēr*)<sup>4</sup>, ein Instrumental von *-χpla* < *-qula*; in den ostmongolischen Mundarten *-χ* + Vokal + *l* (+ Vokal)<sup>5</sup>; im Kalmückischen *-χlā*; im Schriftoiratischen *-χulā* (*-küle*)<sup>6</sup>.

Im Gesserkhan, wie gesagt, sind diese Formen sehr verbreitet. Bedeutung: „sobald als ...“.

### § 38. Converbum finale.

Im Khalkhassischen haben wir das Suff. *-χā* (*-χā*); im Kalmückischen *-χār* (*-kār*); im Burjat. *-χaja* (*-keje*)<sup>7</sup>; im Burj.-Khorī *-χ* + langer Vokal<sup>8</sup>. Diese Formen gehen auf ein *\*-qu-a*, Dativ (*-a*) vom Nom.

<sup>1</sup> Rudnev, *Vorlesungen*, S. 50; Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 139.

<sup>2</sup> Darauf hat schon N. Navrocky die Aufmerksamkeit gelenkt. *Kratkija zamečanija o različii mežu kalmytskim i mongoljskim jazykami. Utschenyja zapiski izd. Imp. Kazanskim Univ.* 1840, Buch III, S. 172.

<sup>3</sup> Rudnev, *Vorlesungen*, S. 48.

<sup>4</sup> *KKM*, S. 52.

<sup>5</sup> Rudnev, *Mat.*, S. 223.

<sup>6</sup> Popov, *op. cit.*, p. 166.

<sup>7</sup> Castron, S. 45—46.

<sup>8</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 179.

futuri *-qu*, zurück<sup>1</sup>; kalm. *-χār* < *-\*qu-war*, Instr. (*-\*war*) vom Nom. futuri.

Im Gesserkhan kommen folgende Formen vor — alle mit dem Suff. *-qa* (= *-χā*) und *-ke* (*-χā*):

*abqa* „um zu nehmen“ 107, 115; *arikiđaqā* „um sich zu betrinken“ 133; *görugeleke* „um zu jagen“ 100, 149, 184; *dayilaqa* „um zu bekriegen“ 153; *γayūqa* „um was zu machen“ 120; *idesil:ke* „um Futter zu suchen“; *naγadqa* „um zu spielen“; *nengjike* „um zu untersuchen“ 46; *urayadaqa* „um mit dem Fallstrick zu fangen“ 41.

### § 39. Converbum contemporale I.

Diese Form — mit dem Suff. *-maγča* (*-megče*) kommt im Schriftmongolischen verhältnismäßig selten vor. Bedeutung: „ubi primum“ (mit folgendem Praeteritum oder Futurum).

Im Khalkhamongolischen entspricht das Suff. *-msv* (*-msə*) oder *-msār* (*-msēr*), letzteres ein Instrumental<sup>2</sup>; im Burj.-Khorī *-msa*, *-muksa*, *-msār*<sup>3</sup>; im Schriftoiratischen *-maqca* (*-meqce*)<sup>4</sup>.

Im Gesserkhan kommen nur Formen auf *-mači* (*-meči*) vor, welche sonst nirgends belegt sind, nur im *Pañcatantra* einmal *-maγčin* — *bolu-maγčin*<sup>5</sup>. Was nun das Suff. *-mačin*, *-mači* betrifft, so ist es wahrscheinlich als *-mačan*, *-mača* aufzufassen, da das *i* hier geschrieben wurde, damit der Konsonant richtig als *tš* gelesen wird, da die Verbindung der Buchstaben *č* und *i* (*či*) in den Mongolen stets den Lautbegriff *tš* + Vokal hervorruft<sup>6</sup>.

Da nun die Laute *tš* und *dž* < *\*č*, *\*j* sich nur in den südlichen Mundarten, hauptsächlich im Čakharischen, erhalten haben<sup>7</sup>, so wäre das Suff. *-mači* (= *-matšv*) zu den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Gesserkhan zu zählen. Daher meint auch Ramstedt, daß das Suff. *-mači* (= *-matšv*) im Gesserkhan „eine lautgesetzliche Fortsetzung“ des schriftspr. *-maγča* ist<sup>8</sup>.

Beispiele.

*abtamačin-i* „sobald nehmen ließ“ 94; *abumačin-i* „sobald sie genommen haben“ 37; *ayimačini* „sobald er erschreck“ 136; *barimačin-i*

<sup>1</sup> KKM, S. 113.

<sup>2</sup> KKM, S. 53.

<sup>3</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 172.

<sup>4</sup> Popov, *op. cit.*, p. 142.

<sup>5</sup> Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 75. Vgl. *ibid.* S. 102, Anm. 160.

<sup>6</sup> Vladimircov, *op. cit.*, p. 63.

<sup>7</sup> Vgl. Vladimircov, *op. cit.*, p. 53.

<sup>8</sup> KKM, S. 115.

„sobald er ergriffen hatte“ 31; *ečimečini* „sobald ihr weggegangen wart“ 115; *abuŷa gemečini* „sobald er nehmen wollte“ 80; *gemečini-i* „sobald er sagte“ 80, 88, „wenn man sagt“ 109, „sobald sagte“ 115, 130, 142; *güčemečini* „als ich einholte“ 130; *ebedmečini* „sobald er krank wurde“ 76; *jažilamačini* „sobald sie zerkaut hatte“ 51; *jađamačini-i* „als ich nicht konnte“ 92; *idegülemečini* „sobald ich zu essen geben werde“ 126; *inggemečini-i* „während (man so machte)“ 117; *iremečini-i* „sobald kommt“ 99; *kzemečini* „sobald ich sagen werde“ 135; *kimeči* „sobald machte“ 78; *qarimači* „sobald sie zuruckgekommen war“ 171; *qurqulamačini* „sobald er zerbrochen hatte“ 178; *quriŷamačini-i* „sobald er gesammelt hatte“ 42; *kulmečini-i* „sobald er umstrickte“ 31; *kürmečini-i* „sobald er angekommen war“ 87; *medemečini-i* „sobald du erfahren hast“ 46; *medemečini* „sobald erfuhr“ 124; *mörgümečini-i* „sobald er sich verbeugt hatte“ 35; *orumačini* „sobald du hereingegangen warst“ 129; *ügen-dü orumačini* „sobald sie auf seine Worte eingingen“ 171; *öggümečini-i* „sobald wir abgeben werden“ 42; *sonusmačini-i* „sobald er hörte“ 96; *takimačini* „sobald er ein Opfer dargebracht hat“ 86; *törümečini-i* „sobald er geboren war“ 11; *toŷolamači-ni* „sobald sie aufgezählt hatten“ 11; *untamačini* „sobald sie einschliefen“ 115; *unumačini-i* „sobald er fortgeritten war“ 54; *üjemecin-i* „sobald sah“ 87.

Wie man sieht, folgt oft auf eine Form mit *-mači* das pronom. Suff. *ni* < *inu*.

#### § 40. Converbum abtemporale.

Im Gesserkhan sind diese Formen wenig verbreitet. Außer den gewöhnlichen schriftsprachlichen Formen, wie *yabuŷsaŷar* 106; *ečigseger* 107; *üjügüligseger* 99 u. a. kommen noch folgende auf *-ŷsar* < *-ŷsaŷar* vor: *abuŷsar* „seit ich genommen habe“ 101; *aldaysar* „seit ich verloren habe“ 112; *boluŷsar* 172; *debkečegser* „solange er hüpfte“ 95; *ečigser* „seit er weggegangen ist“ 150, 171; *jobaŷsar* „solange litt“ 151; *yabuŷsar* „solange ging“ 93; *iregser* „seit ich gekommen bin“ 94; *kebtegser* „solange laß“ 102; *maltaŷsar* „graben fortfahrend“ 95; *suruŷsar* „seit ich erlernt“ 43; *tataŷsar* „zu ziehen fortfahrend“ 93; *törügser* „seit der Geburt“ 92, 98, 101, 155; *ükügser* „seit dem Tode“ 96, 151.

Das Converbum abtemporale kommt in allen lebenden Mundarten vor. Im Khalkhassischen ist das Suff. *-sār* (*-sēr*) *-sör* (*-sör*)<sup>1</sup>;

<sup>1</sup> *KKM*, S. 54.

in den ostmongolischen Mundarten *-sar* (*-ser*)<sup>1</sup>; im Bur.-Khorī *-h* + langer Vokal + *r*<sup>2</sup>, im Burj. von Castrén *-har* oder *-sar*<sup>3</sup>; im Kalmückischen *-ksār* (*-ksār*); *-sār* (*-sār*)<sup>4</sup>. Alle diese Formen gehen auf ein *-γsayer* — einen Instr. vom Nom. perf. *-γsan* — zurück<sup>5</sup>.

#### § 41. Converbum prolocutivum.

Die Suffixe sind im Khalkhass. und in den ostmong. Mundarten *-xār* (*-xēr*, *-xōr* usw.)<sup>6</sup>; im Bur.-Khorī *-ηxār*, *-ηxēr*<sup>7</sup>; im Kalm. *-xār*, hat aber die Bedeutung „um zu . . .“, während in den übrigen Mundarten die Bedeutung solcher Formen „statt . . .“ ist<sup>8</sup>. In der Schriftsprache kommt dieses Converbum nicht vor (vielleicht als Entlehnung aus der Umgangssprache). Im Gesserkhan kommen folgende Belege vor:

*jalgiqar* „statt (mich) zu verschlucken“ 102; *kebtaker* „statt zu liegen“ 72; *kelegd-ker* „statt daß gesprochen wird“ 16; *mordayulqar* „statt abzuschicken“ 123; *mayu-ben üjügüljü üküker tusar üküy-e bi* 40 = V 2 f. 29 *ečig:yinēn γadayūr mouγān üsüljü ükükör tusar ukusi bi* „statt zu sterben, meine bösen Eigenschaften draußen bei meiner Eltern (Haus) zeigend, möge ich gesondert sterben!“

#### § 42. Concessivus.

In den lebenden mongolischen Mundarten existiert eine Konzessivform mit der Bedeutung des Prädikats in Sätzen, die eine ungerne gegebene Zustimmung oder Aufforderung ausdrücken. Das Suffix ist im Khalkhamong. *-G*, *-k* oder *-g*, im Bur. *-gi*, *-k* < *\*-gi*<sup>9</sup>. Ramstedt zufolge existiert dieses Suffix im Kalmückischen nicht, nach neueren Forschungen aber existiert es auch dort in der Form *-k* mit der Bedeutung: „möge(n) er (sie) tun“<sup>10</sup>.

In der Schriftsprache fehlt diese Form, wie Ramstedt richtig erkannt hat<sup>11</sup>, aber nach solchen Formen wie *bayiγa* < *\*bayi-gi* „laß

1 Rudnev, *Mat.*, S. 224.

2 Rudnev, *Chori-bur.*, § 173.

3 Castrén, S. 45.

4 Popov, *op. cit.*, p. 141.

5 KKM, S. 118.

6 Rudnev, *Mat.*, S. 225; KKM, S. 110.

7 Rudnev, *Chori-bur.*, § 177.

8 Kotwicz, *op. cit.*, p. 121. Das kalm. *-xār* ist wohl ein Instr. vom Conv. finale *-xā* und nicht vom Nom. fut. *-γv*.

9 KKM, S. 9, 69.

10 Kotwicz, *op. cit.*, p. 106.

11 KKM, S. 69.

sein!“ zu urteilen, mußte in der altmongolischen Schriftsprache ein Konzessiv existiert haben.

In den neuen Handschriften kommen Konzessivformen auf *-gi*, *-g* häufig vor<sup>1</sup>; im Gesserkhan kommt nur die Form *bayiṣa* „laß sein!“ vor.

#### § 43. Verba auxiliaria.

Im Gesserkhan kommen zusammengesetzte Verbalformen in großer Anzahl vor. Solche Formen wie *ireḡsen bui*, *irekü büi* usw., verdienen keine Beachtung, da sie auch in der klassischen Sprache vorkommen.

Viel merkwürdiger ist die Zusammensetzung der Form Converbi imperfecti + *bayinam*, z. B. *irejü bayinam*, *keleju bayinam* usw., welche die Bedeutung einer lange dauernden Handlung hat. Im Kalmückischen (u. a. Mundarten) hat sich *-ju* + *bayinam* zu *-džānā* entwickelt, z. B. *irdžānā* < *irejü bayinai*. Sehr oft kommt im Gesserkhan die Form Praesentis imperfecti + *bayinam* vor, z. B. *ayilyanam bayinam* 42 „du schreckst“. Bobrovnikov hat diese Verbindung in seine Grammatik der mongolischen (klassischen) Schriftsprache aufgenommen, da er meinte, daß sie für die Schriftsprache charakteristisch ist<sup>2</sup>. Dabei führte er die Belege nur aus dem Gesserkhan an, da diese Konstruktion der klassischen Sprache fremd ist. Im Gesserkhan kommen auch häufig die Plusquamperfektformen mit *bayinam* vor: *bi tani köbegün aṣan ajuṣu bayinam* 3; *törügšen aṣan aji bayinam* bi 29<sup>3</sup>; *qubilyan aṣan aji bayinam* 51 usw. Letztere Formen kann man auch: „es erweist sich, daß . . .“ übersetzen<sup>4</sup>.

Im Gesserkhan kommen auch zusammengesetzte Formen mit dem Verbum auxil. *bö-* „sein“ vor, z. B. Conv. imperf. + *bile* — *ečiji bile* 2; *gejü bile* 2; *ebden irejü bile* bi 7; *bayarlaju bile* 29. Letztere Formen können zu den Durativformen gezählt werden, und wenn wir die Konstruktion *-ju* + *bayinam* „Praesens durativum“ nennen, wollen wir diese Konstruktion *-ju bile* „Praeteritum durativum“ nennen. Mit *bile* kommt das Praes. imperf. oft vor, z. B. *uyilanala bile* (= *uyilana ele bile*) 12; *kelenem bile* usw. Bedeutung — duratives Praesens oder Praeteritum.

Schließlich findet sich im Gesserkhan das Hilfsverbum *orki-* „werfen“. Die Konstruktion Conv. imperf. + Verbalformen von *orki-*

<sup>1</sup> Vgl. Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 59.

<sup>2</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 154.

<sup>3</sup> Vgl. Vladimircov, *Pañcatantra*, S. 64—65. Anm. 2.

<sup>4</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 357.

hat die Bedeutung einer endgültig vollendeten Handlung<sup>1</sup>. Besonders häufig ist diese Konstruktion im Kalmückischen, z. B. *idtškw* < *ideju orkiba* oder *aldškwā* < *alaju orkiba*. Im Gesserkhan — *jalgiju orkila* „du hast verschluckt“ 41 u. a.

#### § 44. Negation beim Verbum<sup>2</sup>.

Die Negation beim Imperativ ist *bun*, *bitegi*. Im Gesserkhan kommen nur diese schriftsprachlichen Formen vor, außerdem einmal *betegei* — *betegei ai* „fürchte dich nicht!“ 80.

Einmal kommt im Gesserkhan die Negation *ügei* beim Praes. imperf. vor — *qudal kelnem ügei* 15 „er lügt nicht“ = V 2 f. 12 r. und V 3 f. 15 r. *qudal kelnei ügei*. Diese Negation kommt nur bei den Nominalformen vor, in den lebenden Mundarten aber auch bei Konverben, z. B. *iräd-ugā* „noch nicht gekommen“ mit partizipialer Bedeutung<sup>3</sup>. Der Gebrauch der Negation *ügei* bei rein-verbalen Formen ist in den jetzigen khalkhass. u. a. Handschriften ein häufiger.

#### § 45. Partikel *ele*, *la*.

Im Schriftmongolischen existiert eine Partikel der Bekräftigung oder Bestätigung *ele*<sup>4</sup>; im Oiratischen *la*, *le*; im Khalkhamong. *-lv*, *-lā*, *-l*; im Burj.-Khorī *-l* — *b'i tgrnē basyānl' b'i* „ich bin gerade seine Tochter“<sup>5</sup>. Vgl. die „leeren Worte“ im Ostmongolischen<sup>6</sup>. In den lebenden Mundarten wird diese Partikel *ele* (*l*) den Wörtern als ein Enklitikon zugefügt, gewöhnlich an verschiedene Verbalformen; hierher gehört z. B. die Form *-bal* (*-ba + ele*) im Burj.-Khorī mit der Bedeutung der 3. P. Praeteriti<sup>7</sup>.

Im Gesserkhan kommt diese Partikel *la*, *ele* häufig vor: *kiele* „ich werde wohl machen“ 103; *bileli* „waren wohl“ 3; *enle* „dieses wohl“ 111; *medelcebele* „erkundigten sich wohl“ 118; *mayula* „wohl schlecht“ 129; *demei-le* „wohl nutzlos“ 129; *namayila* „mich wohl“ 159; *kümüün-le* „ein Mensch gerade“ 168; *čile* „du gerade“ 174 usw.

Diese und andere Partikeln haben eine besonders große Rolle im Altmongolischen gespielt, z. B. die Partikel *kü*, *mön*, *ele*, vgl. AQ f. 58v. *esekü üjebei* „sah gerade nicht“ usw.

<sup>1</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 133.

<sup>2</sup> Vgl. *Bull. de l'Acad. d. Sciences de Russie* 1916, No. 5. Aufsatz von Vladimircov, *O časticach otricanija*

<sup>3</sup> Kotwicz, *op. cit.*, p. 135.

<sup>4</sup> Bobrovnikov, *op. cit.*, p. 179.

<sup>5</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 192.

<sup>6</sup> Rudnev, *Mat.*, S. 226.

<sup>7</sup> Rudnev, *Chori-bur.*, § 154.



§ 46. Partikel *ni*.

Im Mongolischen existiert eine Partikel *ni*, welche bis jetzt von den Grammatikern ungenannt wird. Diese Partikel war besonders in der alten Sprache verbreitet, z. B. AQ f. 29 v. *nökiur bolbai ni* „wurde wahrscheinlich sein Freund“ usw.; bei Sanang Setzen (Ausz. von Schmidt) *alaldutuγai ni* „wenn sie vielleicht einander töten würden!“ 204; *ilgeštügei ni* „ich werde vielleicht schicken“ 166; *üjügilüγ-e ni* „wir werden vielleicht zeigen“ 108 usw.

Diese Partikel des Zweifels kann auch im Mandschu verfolgt werden — *ni*, eine Partikel der Frage und Ausrufung<sup>1</sup>.

Im Gesserkhan kommt diese Partikel mehrmals vor: *taniγultuγai ni* „man muß doch verstehen lassen!“ 21; *qayačaya ni* „ich werde wohl auseinandergehen“ 10.

## III. Syntaktische Eigentümlichkeiten.

Gegenwärtig ist es sehr schwer, irgendwelche syntaktische Regeln für das Mongolische aufzustellen. Die Grammatiken (von Popov, Bobrovnikov u. a.) bieten in dieser Hinsicht sehr wenig. Außerdem darf man sich nicht allzusehr auf die Angaben der Grammatiken verlassen, da dieselben ihre Regeln für die Schriftsprache auf Grund solcher Werke aufstellen wie Gesserkhan, während doch die Sprache des Gesserkhan sich stark von der klassischen Sprache unterscheidet. Beim Aufstellen der Gesetze der mongolischen Syntax muß man daran denken, daß ein jeder Satzteil nur in der klassischen Sprache einen bestimmten Platz im Satz innehat. In den lebenden Mundarten ist dies nicht der Fall, und die Satzteile genießen eine viel größere Freiheit in Bezug auf die Stellung im Satz. In dieser Hinsicht steht die mongolische Schriftsprache der vorklassischen Periode viel näher zu den jetzigen lebenden Mundarten, da in ihr die Syntax viel freier war.

In der klassischen Sprache nimmt das Subjekt den ersten Platz ein, das Attribut geht natürlich voran, und den letzten Platz behauptet das Verbum finitum mit dem Objekt voran.

In der vorklassischen Sprache, wie schon gesagt, werden diese Regeln nicht so streng durchgeführt und so kann man dort z. B.

<sup>1</sup> Zacharov, *Wörterbuch*, S. 222. G. v. Gabelentz hat diese Partikel unrichtig mit dem Genitivsuff. *-ni* zusammengestellt. Vgl. *Die Sprachwissenschaft*<sup>2</sup>, Leipzig 1901, S. 347.

das Objekt hinter dem Verbum finitum finden. Auch das Subjekt kann dort ganz zuletzt im Satz stehen, besonders in der Anrede, z. B. AQ f. 24r. *endeče qariju od čanak či* „kehre zurück von hier, du Chandaka!“ usw.

Wenn die Syntax der Schriftsprache solche Schwierigkeiten bietet, so versteht es sich von selbst, daß die Syntax der lebenden Mundarten noch viel größere macht.

Hier, in den lebenden Mundarten, hat man außer den wirklichen syntaktischen Eigentümlichkeiten noch damit zu rechnen, daß die Sprecher unlogisch sind, sie ihre Gedanken nicht klar und deutlich mit Worten ausdrücken und die Tätigkeit ihres Denkens mit der Arbeit des Sprechapparats koordinieren können. Dadurch erklärt es sich, daß wir in den meisten Mundarten eine Menge Bestätigungs- und Bekräftigungspartikeln finden, und daß im Satz mehreremal ein Demonstrativum vorkommt, welche dieses betonen und jenes hervorheben sollen, damit der Sprechende vom Hörer nicht mißverstanden wird. Folgendes Beispiel wird genügen, um zu verdeutlichen, daß es viel schwerer ist, irgendwelche syntaktische Regeln für die lebenden Mundarten aufzustellen, als für die Schriftsprache: *χουνς χῶλ υγῆξῖ ἀῆλιν υνῶ χουνῶτῖνι* „sie gaben Proviant jenem Menschen, deinem (Anrede an den Hörer), die (Bewohner) der Jurte“.

Schließlich sei noch gesagt, daß die Syntax der lebenden Mundarten einen großen Einfluß auf die Syntax der provinziellen Literaturdialekte ausgeübt hat. Kein Wunder daher, wenn viele neue khalkhassische u. a. Handschriften in Bezug auf ihre Syntax so weit von der klassischen Sprache abstehen, daß diese Handschriften oft dieselben sprachlichen Eigentümlichkeiten aufweisen, wie die Umgangssprache der betreffenden Gegend. Im *Pañcatantra* von Vladimircov (S. 64) wird eine Menge interessanter Beispiele angeführt, welche uns eine Idee von der Syntax solcher Literaturwerke geben.

Was nun die Syntax des Gesserkhan betrifft, so läßt sich in ihm das gleiche beobachten. Im folgenden wird eine Reihe solcher Konstruktionen angeführt, welche der klassischen Schriftsprache fremd sind.

*abun odbai tngri-dü* „trug auf den Himmel“ (= klass. *tngri-dür abun odbai*) 9; *ene üge kelebe ebügen-dü* „dieses Wort sprach er zum Alten“ (= klass. *ebügen-dür ene üge(-yi) kelebe*) 17; *ebügen nočuba juru-yi* „der Greis ergriff den Dsuru“ (= klass. *ebügen juru-yi nočuba*); *jōb bolji ged sayuba juru* „Dsuru sprach ‚recht!‘ und setzte sich“ 19; *qariju irebe geser* „Gesser ist zurückgekommen“ (= klass. *geser*

*qariju irebe*) 26; *irebe bi geju kelebe nada* „er sprach zu mir: ich bin gekommen“ (= klass. *nadur bi irebe geju kelebe*) 28; *uyilaba eken-i* „seine Mutter weinte“ (= klass. *eke inu uyilaba*) 29; *irebe tere yajartu* „er kam in jenes Land“ (= klass. *tere yajar-tur irebe*) 29; *irebe ci minu dergede* „du bist zu mir gekommen“ (= klass. *ci minu dergede irebe*) 32; *ude cay-tu bayuba sumun-i* „um Mittag ließ sich sein Pfeil herunter“ (= klass. *sumun inu ude cay-tur bayuba*) 37; *dayariju orki mori beye ügei* „renn an und wirf das Pferd und ihn selbst um“ (= klass. *mori bey-e ügei dayariju orki*) 44; *bultu nada bui-ja tere bigüde* (= klass. *tere bügüde nadur bui-ja*) „alles dies besitze ich gewiß“ 65; *sayuday bui tere muu* „dieser Böse pflegt zu sitzen“ (= klass. *tere mayu sayuday bui*) 112; *quyunam bi čima eče* „ich bitte dich“ (= klass. *bi čima eče quyunam*) 121; *qurim kibe geser boyda* „der heilige Geser hat ein Gastmahl veranstaltet“ (= klass. *geser boyda qurim kibe*) 172 usw.

Der Gesserkhan ist sehr leicht und lebhaft geschrieben, und seine Sprache steht sehr nah zu der Umgangssprache, vgl. *bey-e minu ebderebuu? yakiba adabisi ebedinem* „mein Körper ist zerschlagen? ach, wie es weh tut!“ 18; *nige tuyul alajı, geju rungsa segül-i čisu-tai-yi siraju sayunam; ünün buyu? qudal buyu? gebe* „er sprach: R. sitzt und brät den Schwanz mit Blut und versichert, daß er ein Kalb geschlachtet hat. Ist das wahr oder eine Lüge?“ 16. Letzterer Satz würde kalmückisch folgendermaßen lauten: *neg tugı aldž: gëtš runş sülğ: tsustäg: šardž: sünä, ün bā'nū, xudl wā'nū?*

#### IV. Bemerkungen zu Schmidts Ausgabe des Gesserkhan.

Die Vergleichung der Ausgabe von Schmidt mit dem Xylograph von Peking hat eine Menge kleiner Ungenauigkeiten der ersteren gezeigt. Im großen ganzen ist Schmidts Ausgabe befriedigend und die kleinen Abweichungen vom Grundtext, welche weiter angeführt werden, sind eher als bewußte Veränderungen, als unbewußte Entstellungen anzusehen. In einigen Fällen hat Schmidt den Text mißverstanden, was aber selbstverständlich ist, da einige Textpartien nur unter Berücksichtigung der oiratischen Übersetzungen verstanden werden können, z. B. auf S. 6 der Schmidtschen Ausgabe heißt es *nigen-i yoluur gükü ünegen-i güčekü inegen qoo-a morin ajuju* „da war ein gelbes Pferd (speziell) für die Jagd auf Füchse, welches einen Fuchs einholen konnte, der in die Ferne lief“, wo dem Worte *yoluur* im Xylograph *qoluur* entspricht (f. 6v.) = V 3 f. 6r. *yoluur*

= V 2 f. 5 v. *χolo*. Hier ist *qoluur* ein Direktiv von *qola* „Ferne“ und nicht von *γol* „Flußtal“. Dabei hat Schmidt diese Partie richtig übersetzt „in gerader Richtung“ (S. 9 der Übersetzung). Hier sind die diakritischen Punkte überflüssig und nicht *γ*, sondern *q* zu lesen.

Überflüssig sind die Punkte bei *q* auch auf S. 3, wo es heißt *joyoʒi sayu* „lebe und belustige dich!“ pro *joyoʒi* < *ʒokiji* „ordentlich“, vgl. V 3 f. 3 v. *ʒokiji*. In der Übersetzung übergeht Schmidt diese Stelle mit Stillschweigen.

Schmidt hat auch hier und da den Text „ausgebessert“, z. B. S. 43 *sačum ʒaʒar-a yabunam* pro *sačim*, wie es im Xyl. f. 40 heißt.

Da nun die oiratischen Handschriften des Gesser Khan nur das erste Kapitel enthalten, ist es weiter schwer die Schmidtsche Ausgabe zu prüfen, weil, wie schon gesagt, viele Stellen des Xylographs ohne oiratische Übersetzung verschieden verstanden werden können.

#### V. Das Verhältnis der oiratischen Redaktionen des Gesser Khan zu der mongolischen.

Oben ist schon gesagt worden, daß die oiratischen Handschriften des Gesser Khan sehr nahe zu der mongolischen Version stehen. Es hat sich auch erwiesen, daß der mongolische Text oft nur unter Berücksichtigung der oiratischen Übersetzungen richtig verstanden werden kann. Daher stellt sich, wie von selbst, die Frage, welche von den Versionen — die mongolische oder die oiratische — den Grundtext enthält, und welche Handschriften von diesem Urtext abhängig sind. Um diese Fragen zu beantworten, werden weiter folgende Handschriften und Holzschnitte des Asiatischen Museums der Akademie der Wissenschaften in Leningrad zusammengestellt und verglichen werden:

1. Xyl. V, 22. *Arban jüg-in ejen geser qaqan-u toɣuʒi*, gedruckt in Peking zu K'ang-hsi's Zeiten, davon die Schmidtsche Ausgabe in Petersburg im J. 1836 abgedruckt.

2. Ms. VI, 113. Gesser Khan, Kap. I—IX. Neue Handschrift.

3. Ms. V 2. *Arban zügiyin arban ʒoroyin ündüsünni tasulun törög-sön ačitu boqdo Geser ʒāni aldaršin dourisuqsan teribün* (sic!) *bölög*. Oiratische Handschrift I. Kap. = Schmidt I. Kap.

4. Ms. V 3. Oiratische Handschrift. Kap. I. Ein defektes Exemplar = Schmidt S. 1—40.

Letztere zwei Handschriften stammen aus der nordwestlichen Mongolei. Außer diesen oiratischen Handschriften besitzt das Asia-

tische Museum noch einen vollständigen oiratischen Gesserkhan (Kap. I—VII) sub O 26, der aber ganz wertlos ist, da dies eine eigenhändige Übersetzung ins Oiratische von Schmidt ist.

Von allen oiratischen Handschriften steht V 3 am nächsten zu V, 22<sup>1</sup>. Der Text von V 3 entspricht beinahe wörtlich der Redaktion V, 22. Außerdem ist V 3 stellenweise eine bloße Transliteration des mongolischen Textes mit oiratischen Buchstaben, was man aus vielen „mongolischen“ Formen und Wendungen ersieht, die im oiratischen Text vorkommen. Was nun die Handschrift V 2 betrifft, so steht sie auch nah zu V, 22, jedoch viel weniger, als V 3. So z. B. entsprechen V 3 und V, 22 einander oft buchstäblich, während V 2 sich von den beiden etwas unterscheidet:

1. V, 22 f. 2 r. *yirtinčü-yin čaγ samayū bolqu bui* = V 3 f. 1 v. *yirtincüyin caγ samuu bolxu bui* = V 2 f. 1 v. *dorodu yirtincüyin caγ cöb bolxu bui* „die Zeit wird in der Welt unruhig sein“ = V 2 „die Zeit wird in der unteren Welt unruhig sein“.

2. V, 22 f. 2 v. *minu jarliq-iyer ödter ilegerei* = V 3 f. 2 v. *mini zarliq-yer ötör ilgerei* = V 2 f. 1 v. *mini zarliq-yer ötör ilge* „schicke schnell, wie ich befohlen habe“.

3. V, 22 f. 4 r. *minu aliba yabudal bolosa mön tegüber jokiju yabuqtun* = V 3 f. 3 v. *mini aliba yabudal bolösa mön töün-ber zokiži yabuqtun* = V 2 f. 3 r. *mini aliba yabudal yambar züil bögösü töügēr zokiži yabuqtun* „welche meine Taten auch sein mögen, handelt ordentlich, euch danach richtend“.

4. V, 22 f. 6 r. *inggižü* = V 3 f. 6 r. *inggeži* = V 2 f. 5 v. *ene metü* „auf solche Weise“.

5. V, 22 f. 7 v. *kirmaγ časun oruγsan-du* = V 3 f. 7 r. *kirmaγ casun oroγsan-du* = V 2 f. 6 r. *kirmaγ casutai aži* „als es zu schneien anfang“ = V 2 „es war Schnee“.

6. V, 22 f. 9 v. *yeyile* = V 3 f. 9 v. *yeilē* = V 2 f. 8 r. *yayalai* „was hat er gemacht“.

7. V, 22 f. 11 v. *tede bügiide-yi toγolamačün-i činggižü ečibe* = V 3 f. 11 r. *tölomoqca činggeži* (sic!) *odbo* = V 2 f. 9 r. *alikiyini tölun tegeži odbo* „sobald er alles erzählt hat, ging er auf solche Weise davon“.

<sup>1</sup> V, 22 ist das Original, welches Schmidt hat nachdrucken lassen. Weiter wird überall V, 22 mit anderen Handschriften verglichen werden und nicht die Schmidtsche Ausgabe.

8. V, 22 f. 18 v. *sumun-a qarbuba* = V 3 f. 17 v. *sumun-ā qarbuba* = V 2 f. 15 r. *suru qarbuba* „schoß den Pfeil ab“ = V 2 „Z. schoß“.

9. V, 22 f. 35 r. *sumun-i abumačın-i* = V 3 f. 32 r. *sumuni abumaqa* = V 2 f. 27 v. *sumun-i abči odōd* „sobald er den Pfeil nahm“ = V 2 „trug den Pfeil weg“ usw.

Wie man aus den Beispielen ersieht, stimmen V 3 und V, 22 wörtlich überein, und, was besonders interessant ist, sind viele Formen in V 3 unverändert aus V, 22 entlehnt. Manches Mal finden wir in V 3 solche Formen, die eine unrichtige Transliteration der betreffenden Formen von V, 22 sind, z. B. V, 22 f. 22 v. *ulabar-iyen nebči gūlju* = V 3 f. 21 r. *ulaber-yēn abačiulji* = V 2 f. 18 r. *ulabēr-yēn nebčöülji* „ließ das Rötliche hervortreten“<sup>1</sup>, wo *abačiulji* sinnlos ist und nur graphisch nah zu *nebčiulji* steht. Ferner in V, 22 f. 23 r. *dangqar-a tungqur-a qayinuq üker-tü cačir-iyen ačiju* = V 3 f. 21 v. *tangqara tongqora qayinuq ükertü cačir-yēn ačiji* = V 2 f. 18 v. *dang qaramuxur qayinuq üker-tu cačir-yēn ačiji* „sein Zelt auf den ganz schwarzen hornlosen Stier ladend“, wo *tangqara* sinnlos ist und nur eine unrichtige Transliteration von *dang qara* „ganz schwarz“ ist. Das Wort *tungqura* ist unbekannt, vielleicht = *tung qara* „ganz schwarz“.

Außer diesen Fällen, wo das Auseinandergehen der beiden Redaktionen V 3 und V, 22 dadurch erklärt werden kann, daß der mongolische Text nicht überall verstanden worden ist, finden wir eine Reihe solcher Fälle, wo das mongolische Wort durch ein Synonym ersetzt wird. Trotzdem bleibt aber V 3 stets eine wortgetreue Wiedergabe des Texts von V, 22.

Wir können auch solche Fälle beobachten, wo V 2 und V, 22 übereinstimmen, z. B.:

1. V, 22 f. 8 r. *altan siregen-iyen mögü tüsiju* = V 2 f. 6 v. *altan širēgiyin mögü tüšiji* = V 3 f. 7 v. *altan širēgiyin öncöq tüšiji* „sich auf die Ränder (V 3 „Ecken“) seines goldenen Thrones stützend“.

2. V, 22 f. 8 v. *köbögün inu daɣulan talbiba* = V 3 f. 8 r. *köböün inu doulan kelebe* = V 2 f. 7 r. *köböüd inu doulan talbiba* „die Knaben fingen an zu singen“.

3. V, 22 f. 13 v. *juru qubilγan-iyer qan-a-yi qana-iyer, uni-yi unni-iyer bosqačayaba* = V 2 f. 11 r. *suru qubilγan-yēr qanayigı beyēr, uniyigı uni beyēr bosqoboi* = V 3 f. 13 r. *suru qubilγan-yēr termeyigı*

<sup>1</sup> Schmidt, S. 23. Die Übersetzung scheint unrichtig zu sein, da *ulabar* nicht = *ulabur* „rötlich“, sondern ein Instrumental von *ula* „Sohle“ sein kann, also „mit seiner Sohle durchschlagend“.

*termeber, unigi uniber bosxocāba* „Dsuru hat mit Hilfe seiner Kuhlilgane die Gitter mit Gittern und die Stäbe mit Stäben aufgestellt“.

4. V, 22 f. 25 v. *semeger čöm čöm kiju güiži ireži siqayažu üjebe* = V 2 f. 20 v. *semēr cöm cöm geži ireži šayayiji üzebe* = V 3 f. 24 r. *ayār cömšin güyiji iren šayayiji üzebei* „er liefeleise herbei und sah“ usw.

Ferner können wir feststellen, daß alle drei Texte vollständig übereinstimmen, z. B.:

1. V, 22 f. 4 r. *doura luus-un qad-un ayimaγ-tu basa mön meljige naγadun kibeči yaγubi? egüni basa ülü čidaqu; yerü aliba jüil erdem-i ene üile bütlügegči birin suruγsan* = V 3 f. 4 r. *doro klusun χadiyin ayimaγ-tu basa mön melzē nādun kebeči younbi? öüni basa ülü čidaqu; yerü aliba züyil erdemi ene. iyile büteqči birin suruγsan* = V 2 f. 3 v. *doro klusun χadiyin ayimaγ-tu basa melzē nādun kebeči, yerü iyile büteqčiyigi ken-ču ülü γarχu; aliba züyil erdemi ene iyile büteqči birin suruγsan* „was denn, wenn man auch wiederum Spiele und Kämpfe in dem Geschlecht der Könige der unteren Nāga's veranstaltet? niemand kann ihn doch überwältigen; dieser Üile Bütügegči hat die Wissenschaften aller Art erlernt“.

2. V, 22 f. 6 v. *čotong noyan aγta sayitai ajuγu* = V 2 f. 5 v. *cotong noyon aqta sayitai aju* = V 3 f. 6 r. *cotong noyon aqta sayitai ajuγu* „der Herr Tsotong besaß gute Mähren“.

3. V, 22 f. 10 r. *činu küigi yaγuber oγtalum bi* = V 2 f. 8 r. *čini küiyigi youγār oγtalum bi* = V 3 f. 9 v. *čini küiyigi youn-bēr oγtulum bi* „womit werde ich deinen Nabelstrang abschneiden?“

4. V, 22 f. 15 r. *qudal kelenem ügei* = V 2 f. 12 r. und V 3 f. 14 r. *χudal kelenei ügei* „er lügt nicht“.

5. V, 22 f. 15 v. *segül-i čisutai-yi siraju sayunam* = V 3 f. 15 r. *söülü cusutayigi šaraji sounam* = V 2 f. 12 v. *söüliyini cusutaigi šaraji sounai* „sitzt und brät den Schwanz mit Blut“.

Viele Partien der Handschrift V 2 sind nichts anderes als Transliteration der entsprechenden Stellen von V, 22, wobei man bemerken kann, daß der Übersetzer oder Abschreiber nicht alles verstanden hat, z. B.:

1. V, 22 f. 5 v. *üsüni üjügür-e inu uda modun-tu čečeg delgereγsen* = V 3 f. 5 v. *üsüni üziürtü inu uta modun-du ceceq delgereγsen* = V 2 f. 4 v. *üsüni üziür inu urtu (!) modun du ceceq delgereγsen* — V, 22 und V 3 „auf seinem Haar hat sich eine Blume des Weidenbaums entfaltet“ = V 2 „auf seinem Haar hat sich die Blume eines langen (!) Baumes entfaltet“.

2. V, 22 f. 19r. *iye bi eyimü-iyen aju* = V 3 f. 17v. *eyiye bi eyimi-yen aju* = V 2 f. 15r. *irē bi* (sic!) *eyime aju* „so werde ich machen!“ (V 2 „ich bin gekommen!“) „so ist es!“, wo *irē* pro *iye*.

3. V, 22 f. 16v. *ta bügüde-iyen eči gegsen-dü bi yirtinčü-dü irejü törübe* = V 2 f. 13r. *ta bügüdeyin ači-ber* (sic!) *bi ene yertünčü-du ireči töröbö bi* „ich bin geboren, in die Welt gekommen, auf euren Befehl“ = V 2 „bin geboren dank euren Verdiensten“, wo das süd-mongolische *eči* „geh!“ mißverstanden wurde und *ači* „Verdienst“ gelesen wurde.

Schließlich kann man bemerken, daß V 2 und V 3 oft einander entsprechen und sich ein wenig von V, 22 unterscheiden. Beispiele:

1. V, 22 f. 20r. *jokiji qarbu* = V 3 f. 18v. und V 2 f. 16r. *kiceji qarbu* „schieße ordentlich!“

2. V, 22 f. 20r. *nigen nigen-degen buu amu kurgelceye* = V 2 f. 16r. *nige nigenden bu amakürgülceye* = V 3 f. 18v. *nige nigen-den bu ama kurgelceye* „wir wollen einander nichts erteilen“.

3. V, 22 f. 24v. *joriči bayiju šoqlaju ülü ögkünem bisiu ta* = V 3 f. 23r. *zorica bayiji šoqlaji ülü ögünem ta* = V 2 f. 19v. *zorica bayiji šoqlaji ülü ögünem bišiu ta* „ihr macht euch über mich absichtlich lustig und gebt nicht“, wo dem mong. *joriči* (conv.) im Oiratischen ein Nomen auf -ča gegenübersteht (vgl. Kotwicz, *op. cit.*, p. 47).

4. V, 22 f. 34r. *boγtal-un tulayan* „der Verlobungsherd“ = V 3 f. 31v. und V 2 f. 26v. *böl tulya* „der Herd der Sklaven“.

5. V, 22 f. 4v. *čoro seleme* = V 2 f. 4r. und V 3 f. 4v. *šoro seleme, šoro ildü* „scharfes Schwert“.

Das Auseinandergehen von V, 22 und der oiratischen Handschriften beschränkt sich auf die angeführten Beispiele. Daher haben wir keinen Grund daran zu zweifeln, daß die oiratischen Handschriften von der mongolischen Redaktion abhängig sind.

Auf Grund des gesagten können wir nun annehmen, daß beide oiratische Redaktionen des I. Kap. des Gesserkhan auf V, 22 zurückgehen. Dies darf natürlich nicht buchstäblich verstanden werden, daß gerade diese oiratische Handschriften gerade auf das Ex. V, 22 zurückgehen.

Zum Schluß sei noch gesagt, daß die Handschrift VI, 113 eine Kopie von V, 22 ist und enthält noch die Kapitel VIII und IX, welche wörtlich mit den Handschriften R 5 und III, 2 übereinstimmen. In



Bezug auf die Sprache sind die letzteren uninteressant, da es neue burjatische Handschriften sind. Zu den letzteren stehen sich sehr nahe die oiratischen Handschriften der Kap. VIII—IX.

Schließlich besitzt das Asiatische Museum außer den Kapiteln I—IX noch die Kapitel X, XII, XIII und XV in mongolischer Sprache (Sendung des Herrn C. Žamcarano). In Bezug auf die Sprache sind sie uninteressant, da es ganz neue khalkhassische Handschriften sind. Desto interessanter ist ihr Inhalt. Was den Umfang dieser vier Kapitel betrifft, so beläuft er sich jedenfalls auf die Kapitel I—VII der Schmidtschen Ausgabe.

### Schlußbemerkungen.

Am Schluß der Beschreibung der sprachlichen Eigentümlichkeiten der mongolischen Redaktion des Gesserkhan angelangt, haben wir nur noch zu bestimmen, welcher Mundart diese Eigentümlichkeiten zuzuschreiben sind.

Oben wurde vielfach davon gesprochen, daß die mongolischen lebenden Mundarten so nahe zu einander stehen, daß nur sehr wenige sprachliche Eigentümlichkeiten ein Kriterium bei der Beurteilung der Sprache solcher Werke wie der Gesserkhan sein können.

Wir haben gesehen, daß gerade die oiratischen Redaktionen des Gesserkhan auf die mongolische zurückzuführen sind. Daher müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf die letztere lenken. Alles, was früher gesagt worden ist, zusammenfassend, können wir behaupten, daß die Menge solcher Formen des Gesserkhan, welche sonst nur in süd- und ostmongolischen Mundarten beobachtet werden, uns zu der Annahme zwingt, daß die Sprache des Gesserkhan ein Gemisch aus einer südmongolischen lebenden Mundart und der Schriftsprache ist. Dies wird durch folgende Tatsachen bewiesen:

1. Wandel *ti* > *či*, z. B. *tšimə* „solcher“, welcher von Rudnev (*Mat.*, S. 177) für *Udžumtšin* notiert worden ist, aber auch in anderen Mundarten der süd-östlichen Mongolei belegt ist.

2. Entsprechung *č*, *j* (*dž*) bei allen Vokalen den *ts*, *dz* anderer Mundarten, was wiederum für das Südmongolische charakteristisch ist, vgl. V, 22. *ačira-* „bringen“, *čačir* „Zelt“ usw. (in der Schmidtschen Ausgabe umgemacht zu *čačar*, *ačara-* usw.), da, wie bekannt, im Mongolischen ein *i* nach *č* geschrieben wird, damit letzteres *tš* ausgesprochen werde.

3. Zu den morphologischen Eigentümlichkeiten gehört vor allem das Suff. Conv. contemporalis I *-mači* (= *-matšv*), was wiederum für das Südmongolische charakteristisch ist.

4. Besonders interessant ist das Suff. des Conv. conditionalis *-ba*, da dieses von Vladimircov in einem sudmongolischen Buch gefunden ist, welches von den Mongolen *Abayanar* stammt (*Pañcatantra*, S. 118).

5. Das Verbum *eči-*, welches besonders charakteristisch ist für die ostmongolischen Mundarten (vgl. Rudnev, *Mat.*, S. 178. Anm. 4) und für das Südmongolische.

Aus dem Obigen ersehen wir, daß die meisten sprachlichen Eigentümlichkeiten des Gesserkhan — südmongolische sind. Daraus können wir die Schlußfolgerung ziehen, daß der mongolische Gesserkhan in der Südmongolei entstanden ist, wo er wahrscheinlich aus dem Tibetischen ins Mongolische übertragen worden ist.

#### BERICHTIGUNGEN

zum ersten Teil (Asia Major III, Heft 1, S. 1—32).

Auf S. 8, Z. 13 v. o. statt  $\bar{o}$  od.  $\bar{o}$  lies  $\bar{o}$  od.  $\bar{a}$

Auf S. 8, Z. 5 v. u. statt *dayiluulba* lies *dayilulba*

Auf S. 8, Z. 4 v. u. statt führen läßt“; lies führen läßt“ 172:

Auf S. 13, Anm. 1 statt *čitannyjav. 1913—1914* lies *čitannyjav. 1903—1904*

Auf S. 19, Z. 18 v. o. statt sind: lies sind

Auf S. 31, Z. 18 v. o. statt *saγučana*, lies *saγučana*)

Auf S. 31, Z. 8 v. u. statt  $-\bar{o}r\bar{a}$  lies  $-\bar{o}r\bar{a}$

Auf S. 31, Z. 2—1 v. u. statt *sonusarabi* lies *sonusqarat*

Auf S. 32, Z. 7 v. o. statt  $(-\bar{e}, -\bar{o})$  lies  $(-\bar{e}, \bar{o})$

## FERNÃO MENDEZ PINTO UND SEINE „PEREGRINAÇÃO“.

Von G. SCHURHAMMER, S. J.

(Schluß.)

### 5. Ein neuer Pintofund.

Kardinal Henrique, der Sohn Königs Emmanuel und Nachfolger des in der Unglücksschlacht von Alcacer Quivir gefallenen Königs Sebastian, hatte gebeten, der als Latinist bekannte P. G. P. Maffei S. J. möchte in klassischem Latein die Heldengeschichte der Portugiesen in Ostindien, mit besonderer Berücksichtigung der Missionsgeschichte, von den Zeiten seines Vaters bis zur Gegenwart schreiben. Im Spätherbst 1759 war Maffei in Portugal angekommen, um hier in den Archiven und Bibliotheken den Stoff für seine Arbeit zu sammeln. Wenige Monate nach seiner Ankunft starb zwar sein hoher Gönner, aber dessen Nachfolger, der spanische König Philipp II., ermunterte den Pater zur Fortsetzung seiner Arbeit und ließ seine Archivare D. A. Pinheiro und dessen Nachfolger D. A. de Castilho anweisen, ihm aus dem Staatsarchiv alle nötigen Schriften zu geben. Aber damit und mit der Ausbeute der Jesuitenarchive gab sich Maffei nicht zufrieden, er suchte die Angaben der Handschriften auch durch mündliche Mitteilungen zu ergänzen und bekräftigen und unter den Persönlichkeiten, an die er sich dafür wandte, war auch der einstige Freund Franz Xavers, Fernão Mendes Pinto, der damals Lissabon gegenüber jenseits des Tejo in Almada lebte. Unfern Almada hatten die Jesuiten das Landgut von Valderosal und bei Valderosal fand im Oktober 1582 eine Unterredung zwischen Pinto, Maffei's Mitarbeiter J. Rebello und P. Gonçalves S. J. statt. Das Resultat derselben ist uns im Nachlaß Maffei's noch erhalten. Es ist ein portugiesisches Schriftstück von sieben Folioseiten, in der zierlichen Schrift Rebello's geschrieben, mit der Aufschrift „Alguas enformações da China“ und trägt links oben von Rebello's Hand die Bemerkung: „Esta enformação foi tomada de palavra a Fernão Mendez em Outubro de 82 na banda dalem de lixboa perto da quinta de

valderosal achandose presente o padre Gaspar Gonçalves da companhia de Jesus: e por elle foi esta relação emendada em maior certeza como se ve em algumas partes della“. Da Pinto hier gerade die recht strittigen Angaben seiner Peregrinação über seine Gefangenschaft in China und seine Entdeckung Japans aufrechterhält, ist dies Dokument von besonderem Wert, und wir lassen es darum im vollen Wortlaut folgen<sup>1</sup>.

„Einige Informationen über China<sup>2</sup>.

In den Gegenden Chinas gegen Norden war ein König, *verheiratet*<sup>3</sup> mit einer Frau namens Nanca. Nachdem er von ihr einige Kinder erhalten hatte, gab er die Regierung auf und zog sich ins Privatleben zurück wie jemand, der die Welt verließ. Derselbe hatte noch eine Mutter, und als diese den Sohn in jenem Stande sah, verheiratete sie sich mit einem anderen, der ihm das Reich entriß. Da wurde Nanqua gezwungen mit einem Sohn namens Pequim zu fliehen, damit der Tyrann ihr denselben nicht tötete, denn dieser Sohn war der Erbe des Reiches, das der Tyrann an sich gerissen hatte. So floh also Nanqua einen Fluß abwärts, bis sie den Händen der Feinde entronnen war. Darauf baute sie mit ihrem Sohne eine Stadt seines Namens, nämlich Paquin, und setzte eine Inschrift, wie sie heute noch dort ist, mit Goldbuchstaben auf das Stadttor. Darin sagte sie, man habe sie zu gründen begonnen 632 Jahre nach der Sündflut, von der sie Kenntnis hatten<sup>4</sup>, und zur Erinnerung daran würden die Nachkommen in jener Stadt bauen und sie jedesmal vergrößern, und vielleicht würden nach langer Zeit dahin Leute kommen, welche die Wahrheit und das Gesetz der wahren Erlösung verkünden würden. Das war der Anfang der Chinesen und der Stadt Paquim und es ist<sup>5</sup> glaubhaft, daß sich Nanquim von Nanca ableitet<sup>6</sup>.

Paquim, wo der König jetzt residiert, ist eine quadratische Stadt. Die Längsseiten des Stadtvierecks messen jede 17, die Querseiten jede 8 Meilen (leguas), was einen Umfang von 50 Meilen ausmacht. Innerhalb dieser ersten Umwallung sind Wohnungen für viele Tausende von Strafarbeitern (degradados)

1 Vgl. Schurhammer, Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert (Zeitschrift f. Missionswissenschaft 1922, 138—141).

2 Die Handschrift befindet sich im Besitz der Gesellschaft Jesu in einem zum Nachlaß Maffei's gehörigen Handschriftenband mit der Aufschrift „Indiarum Miscellanea 1544—1581 f. 145—146v, 146a—146av, 147—147v.

3 Verbessert in: „zusammenlebend“ (amancebado); vgl. Peregr. Kap. 92.

4 Am Rand: „Die Chinesen zählen ihre Jahre nach der Sündflut wie wir nach der Geburt Christi“; vgl. Peregr., Kap. 94.

5 Zugefügt: „sicherlich“.

6 Vgl. Peregrinação, Kap. 92—94, wo dasselbe ausführlicher geschildert ist nach der „Ersten Chronik der 82 Könige Chinas, Kapitel 13. die ich oftmals lesen hörte, . . . welche die Chinesen für sehr wahrhaftig halten.“ Hier sagt er, Peking sei 639 Jahre nach der Sündflut erbaut worden.

und Gefangenen, die sich hierher begeben. Es sind hier auch äußerst prunkvolle Gasthäuser, in denen die Vornehmen sich gegenseitig mit äußerst glänzenden Banketten bewirten. Denn wenn einer eintritt, der einem anderen ein Bankett geben will, dann öffnet man ihm ein Buch, worin verschiedene Arten von Banketten nebst den erforderlichen Auslagen eines jeden geschrieben stehen. Wenn er dann angibt, welches davon er wünscht, dann findet er, soviel er auch verlangt, alles dort mit allen Arten von Erholungen und Ergötzungen, die man sich in diesem Leben denken kann<sup>1</sup>.

Innerhalb der ersten ist eine zweite Umwallung von etwa 30 Meilen im Umkreis. Und innerhalb dieser ist noch der Palast des Königs, der ebenfalls eine Umwallung von einigen Meilen Länge hat, denn der König geht nicht aus seinem Palaste heraus, und er braucht das auch nicht, denn er hat dort jegliche Erholung, die er außerhalb haben könnte<sup>2</sup>.

Innerhalb dieser großen Stadt Paquim sind 74 Kerker, und jeder von ihnen hat 2, 3, 4000 Gefangene. Jeder dieser Kerker hat sein Spital und seine Bücherei. Jeder Gefangene, der herauskommt, zahlt 2 Tael für die Bücherei; mit dieser Rente unterhalten sich die Beamten derselben und werden die Bücher repariert. Denn die, welche lesen können, leihen sie nach der Liste, um ihre Geschichten zu lesen und ihre Zeit gut anzuwenden. Die, welche nicht lesen können, zwingen sie unter Androhung von Schlägen, sie drei Stunden täglich vorlesen zu hören, um nicht müßig zu sein. Das Spital dient zur Pflege der Kranken, die solche Pflege wegen der Schläge, die sie mit den Bambusstöcken erhalten, recht notwendig haben. Hier sind auch Personen, die sich zu Anwälten der Gefangenen machen, indem sie von dem Urteil appellieren, wenn es ihnen zu streng erscheint, und sie mit anderen Hilfeleistungen unterstützen, die ihnen möglich sind, wie sie es mit Fernão Mendez taten, der alle diese Dinge sah und dort gefangen war. Als derselbe nämlich dazu verurteilt worden war, daß man ihm gewisse Finger der Hand abhaue, machten ihn diese Beamten der Misericordia oder des Spitals vom Urteil appellieren und befreiten ihn schließlich aus dieser Gefahr, denn sie sagen, die Gerechtigkeit müsse zusammengehen mit der Barmherzigkeit<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Peregrinaçam, Kap. 94 sagt, die äußeren Mauern hätten jede der beiden 30, zusammen 60 Meilen Umfang gehabt. Kap. 105 ff. gibt er eine Beschreibung Pekings „nach dem, was uns die Chinesen versicherten und ich hernach in einem Büchlein sah, das von dessen Herrlichkeiten handelt, das Aquesendo heißt und welches ich hierher nach diesem Reich mitnahm“. Danach war der Umfang der Mauer 30 Meilen, 10 lang und 5 breit, „und Andere sagen, er betrage 50, 17 lang und 8 breit“, welchen scheinbaren Widerspruch Pinto dann erklärt „nach dem, was ich mit eigenen Augen sah“. Kap. 105 und 106 schildert auch eingehend die oben genannten Gasthäuser. Über die dreifache Mauer s. die *Enformação da China* von 1554 (Ayres 1904, 117), wo ähnliche Längen angegeben werden.

<sup>2</sup> Über den König und seinen Palast s. *Enformação da China* (Ayres 1904, 118).

<sup>3</sup> Über das Urteil s. Peregrinaçam, Kap. 85, über das Spital und die Beamten der „Misericordia“, Kap. 86 und 101—104. Misericordia ist der Name einer bekannten portugiesischen Bruderschaft, die auch Spitäler leitet.

Den Anfang dieser Häuser<sup>1</sup> der Misericordia machte nach ihren Chroniken ein König Chinas vor weniger als 200 Jahren. Er hatte zugleich mit einem natürlichen Gerechtigkeitsgefühl eine natürliche Neigung zu Werken der Barmherzigkeit und Frömmigkeit. Sie sagen nämlich, aus Liebe zum Schöpfer des Weltalls, den er nicht kannte, habe er beschlossen, in seinem Reiche und aus seinen Einkünften diese Spitäler zu errichten zur Pflege der Kranken und Hilfe der Bedürftigen. Und es scheint, Gott unser Herr wollte ihn dafür in diesem Leben belohnen, denn jener war blind, und als er daran ging, die Patente oder Firmane, worin er diese Stiftung machte, zu zeichnen, und ein Page, dessen er sich bediente, ihm eine Petschaft über den Siegelack hielt, damit der König die Hand darauf drücke und das Zeichen einpräge, da, so sagen ihre Chroniken, öffnete er plötzlich die Augen und sah. Das scheint glaubwürdig, denn Unser Herr pflegt die Werke, die nicht durch das Blut Christi geädelt sind und darum kein Verdienst für das ewige Leben haben, in diesem Leben allein zu belohnen<sup>2</sup>.

Die Sekten Chinas leiteten sich von Siam und die Siams von Pegu her. Sie haben 32 verschiedene Arten von Sekten<sup>3</sup> und unter ihnen drei, die gleichsam die vornehmsten sind: Grepos, Poligrepos, Minigrepos<sup>4</sup>. Unter diesen sind die einen strenger als die anderen. Sie haben ein Hauptidol und malen es ähnlich einem, das in Pegu war. Um anzuzeigen, daß es unendlich sei, machten sie letzteres in einer runden Gestalt wie eine große Pyramide mit einer sehr breiten Basis, die immer enger wurde, bis sie zu einer sehr mißgestalteten und steilen Höhe kam, und darüber hatte sie einen Hut<sup>5</sup>, ohne weiter irgendeine menschliche Figur vorzustellen<sup>6</sup>. Aber der Hut war mit den vielen Gaben, welche die Könige und andere Herren zu geben pflegten (wie man in der Christenheit den Kirchen

1 Die vorhergehenden Worte sind durchgestrichen und dafür steht am Rand: „Es gibt königliche ewige Stiftungen von Einkünften in jedem Land, die ein König für die Armen hinterließ; diesem geschah, was hier gesagt wird“; vgl. *Peregrinação*, Kap. 113.

2 *Peregrinação*, Kap. 113 führt Pinto dafür als Quelle an „ihre Chroniken, die ich einige Male lesen hörte“; den König nennt er Chausirão Panagor.

3 *Peregrinação*, Kap. 114, wo von den 32 Sekten vier näher beschrieben sind.

4 Im Kap. 165 der *Peregrinação* sagt Pinto von dem an Pegu angrenzenden Reiche Calaminham, seine Priester seien die „grepos, menigrepos e talagrepos“. Grepo kommt nach Dalgado vom siamesischen khru (guru), Lehrer und pho, Vater (I, 443), Meni von mo'hinn, groß (II, 49), Tala vom peguesischen tala, Herr (II, 517).

5 Am Rand: „auf eine Säule von vergoldetem Eisenholz gestellt“. Der „Hut“, in Birma ti genannt, meist überreich mit Gold und Edelsteinen verziert. Bild s. in M. und B. Ferrars, *Burma*, London 1901, 107 (2. Aufl.).

6 Am Rand: „um zu zeigen, daß Gott keine Augen, Hände usw. hat. Und unter diesem Gott oder Hauptidol dienen diese 32 genannten Sekten, die sich von besonderen Stiftern herleiteten, die eine jede im Besonderen hat, in gewisser Beziehung ähnlich wie bei den Orden der Christenheit.“

Das pyramidenförmige „Idol“ in Pegu ist ein Zedi, buddhistischer Reliquienschein, in Indien Stupa oder Dagoba genannt. S. Bild der Shwe-Hmawdaw Paya Zedi in Pegu, mit dem Ti gekrönt in Ferrars, *Burma* 31.

Schenkungen zu geben pflegt, ein jeder nach seiner Andacht und zum Trost seiner Seele) so reich, daß der Hut außer anderem Reichtum über 1000 Rubinen hatte, deren jeder über eine Daumenbreite (pollegada) groß war. Und als Pegu geplündert wurde<sup>1</sup>, nahmen sie allein von den Reichtümern dieses Sonnenschirmes gegen 30 Millionen Gold (30 Contos douró) oder mehr fort<sup>2</sup>; so daß also die Chinesen ihr Hauptidol nach der Art dieses haben. Außer diesem beten sie andere besondere an, wie frühere Statthalter usw. Und wenn sie auch diesem Idol hohe Ehrfurcht erzeigen, so tun sie das doch noch mehr ihrem König, denn sie sagen, mehr Rücksicht müsse man auf ein lebendes Ding nehmen als auf ein totes. Jener andere aber, ihr Gott, sei schon tot, der König aber sei ein lebender Gott, und darum halten sie es für die höchste Seligkeit, sein Angesicht zu schauen. Als ein Christ mit einem Chinesen vom wahren Gott sprach, den jener anbeten müsse, da in dessen Anblick die höchste Seligkeit bestehe, antwortete der Chineser, er sei schon selig, denn er habe schon das Antlitz des Sonnensohnes gesehen, was sein König war.

Das Wappenbild des Königs von China ist ein gekrönter Löwe mit den Vorderfüßen auf einer Weltkugel<sup>3</sup>, und dementsprechend ist auch sein Titel, denn er betitelt sich: „Sohn der Sonne, gekrönter Löwe über dem Thron der Welt“.

Der König von China hat Krieg mit den Tataren und Hunderttausende von Soldaten, die ihm die Pässe gegen die Feinde bewachen. Es ist nicht viele Jahre her, daß der König der Tataren mit einem sehr mächtigen Heer über den König von China herzog und, indem er die Grenzen des Reiches überschritt, zur Stadt Paquim kam, um ihn anzugreifen. Der Chineser aber wagte nicht, ihn anzugreifen und noch weniger, ihn in der Stadt zu erwarten. Er zog vielmehr von ihr weg, indem er sie aber befestigt zurückließ, denn der Tatar führte, wie sie sagen, 100 000 Mann zu Pferd und eine Million oder mehr Fußsoldaten mit sich. Indem er [der Tatar] so seinen Marsch fortsetzte, begann er die Stadt zu belagern und dies für einen Zeitraum von etwa 5 Monaten. Ein Haufen dieser Leute, nämlich etwa 70 000 Reiter, überfielen die Stadt Cansi, und da sie nicht gerüstet war, drangen sie in sie ein und plünderten sie<sup>4</sup>. Die andere aber war stärker, so daß sie den Tataren widerstanden, bis diese keine Nahrungsmittel mehr hatten. Und da ihnen [den Tataren] die Leute starben und gezwungen durch die Beschwerden und die Härte des Winters hoben sie die Belagerung auf und kehrten ruhig dahin zurück, woher sie gekommen waren; der Chineser aber blieb so wiederum Herr seiner Länder<sup>5</sup>.

---

1 „Durch den König von Brama in unseren Tagen“ steht darüber geschrieben. 1539 eroberte Tabinshwehti die Hauptstadt Pegu; s. G. E. Harvey, *History of Burma*, London 1925, 154. Vgl. hierzu Pinto's Brief vom 5. Dez. 1554 (Ayres 1904, 62).

2 „Wie sie sagten“ ist darüber geschrieben.

3 S. Peregrinaçam, Kap. 103; vgl. Nunez Barreto's Brief vom 21. Nov. 1555: „das Wappenzeichen des Königs ist ein Löwe“ (Ayres 1904, 87).

4 Peregrinaçam, Kap. 117.

5 Peregrinaçam, Kap. 123.

Betreffs einer Spur des Christentums, das sich etwa in China fände, sagte Fernão Mendez, zwischen Paquim und Nanguim seien etwa 30 oder 40 Häuser von Christen. Und die Namen von fast allen waren bei den Männern Thomas und bei den Frauen Maria. Das letztere war aus Rücksicht und Ehrfurcht für Unsere Herrin, das erstere, weil so jener hieß, der ihnen den Glauben verkündigte und sie zu Christen machte. Dies war ein Thomas, Ungar von Nation<sup>1</sup>, der von dort vom Berg Sinai kam und so von Land zu Land<sup>2</sup> kam er zu diesem Ort auf vielen Flüssen, deren China schiffbare hat, und dort predigte er den katholischen Glauben und bekehrte seinen Gastwirt, der ihn beherbergte und ein *Schmied*<sup>3</sup> war, mit dessen ganzer Familie und ebenso außerdem *andere*<sup>4</sup> Leute, und er wirkte einige Wunder, welche die<sup>5</sup> des Landes ihm böswilligerweise als Zaubereien auslegten. So wuchs der Neid der Bonzen oder Diener der Idole und vom Teufel angetrieben und aus Furcht, es möchte daraus für sie ein großer Schaden entstehen, wurde von ihnen dieser Thomas gesteinigt *und drei Tage darauf hörten sie ihn noch den Namen Jesu anrufen, womit er seinen Geist aushaucht*<sup>6</sup>, und hernach wurde er begraben von *seinen Schülern*.

Und noch als Fernão Mendez dort durchkam, sah er ein großes und schönes Kreuz über seinem Grab, als er mit anderen Gefährten gefangen zur Stadt Paquim ging. Als er sich vergewissern wollte, was das sei, stimmten die Wächter dem nicht zu, vielleicht wegen ihrer Vorsicht, das Land den Fremden nicht zu zeigen. Aber da sie schon weiterfahren, zwang sie eine gewisse Notwendigkeit, nämlich eine Krankheit<sup>8</sup>, zum selben Ort zurückzukehren, und hier erfuhr Fernão Mendez dies mehr im einzelnen und wie jene Leute sich im Glauben bewährt hatten, wenn auch mit Irrtümern: aber immerhin wußten sie einige Gebete. Vom Anfang dieser Sache sagt er, es könnten etwa 600 Jahre her sein, daß dieser Ungar Thomas nach China kam<sup>9</sup>.

1 Darüber geschrieben: „Gebürtig aus Buda“; vgl. Peregrinação, Kap. 96.

2 Darüber geschrieben: „Von da zur See nach Indien und von Indien nach China“; vgl. Peregrinação, Kap. 96 „über Tenasserim“.

3 Verbessert in „Weber“; vgl. Peregrinação, Kap. 96.

4 Verbessert in: „einige wenige andere“; vgl. Peregrinação, Kap. 96.

5 Darüber geschrieben: „Bonzen“; vgl. Peregrinação, Kap. 96.

6 Durchgestrichen und darüber geschrieben: „Wurde in den Fluß geworfen und ans Ufer gezogen“; vgl. Peregrinação, Kap. 96.

7 Verbessert in: „denen, die er bekehrt hatte“.

8 Hinzugefügt: „der Frau des Alkalden“; vgl. Peregrinação, Kap. 96.

9 Vgl. hierzu Peregrinação, Kap. 96, wo Pinto von den Chinesen bei der Ruinenstadt Cohilouza erfährt, was ein Buch „Toxefalem“ über den Glaubensboten sage, wie er vor 142 Jahren mit Kaufleuten aus Tenasserim kam, Wunder wirkte, wie die Bonzen seinen Gastwirt, einen Weber, und dann ihn töteten und in den Fluß warfen; und dann, wie die Christen ihm ein gedrucktes Buch über dessen Wunderwerke zeigten, wonach er Mateus Escandel hieß, Einsiedler auf Berg Sinai und Ungar aus Buda war, und 9 Tage nach seinem Tod die Stadt Cohilouza durch ein Erdbeben zerstört wurde und seitdem Fiunganorsê, „Himmelsstrafe“, hieß.



Einige andere Spuren des Christentums gibt es in China, sagt er, nämlich Nachkommen des Thomé Pires, des ersten Gesandten, der dorthin ging und in China starb, und von seinen Gefährten. Von einer Tochter derselben sagt er, sie habe ein Kreuz im Arm bei der Hand eingeritzt getragen zur Erinnerung an den Christenglauben ihres Vaters, und als sie einige Portugiesen<sup>1</sup> traf, habe sie ein wenig den Arm *aufgekrempt* (arregaçou)<sup>2</sup> und das Kreuz gezeigt und einen Teil des Paternosters<sup>3</sup> aufgesagt, und es folgten Staunen und Tränen auf beiden Seiten<sup>4</sup>.

Aus dieser selben Gesellschaft waren auch in der Stadt Cansi, bevor sie von den Tataren zerstört wurde, *gegen vier Personen und einige mit chinesischen Frauen verheiratete*<sup>5</sup> und sie lehrten sie den Glauben und die Gebete und hatten *ihre Oratorien*<sup>6</sup>; *darin*<sup>7</sup> empfahlen sie sich Unserem Herrn<sup>8</sup>. Die Stadt Cantão, sagte Fernão Mendez, wurde nach ihren Berechnungen, die sie von der Sündflut bis heute haben, gegründet oder zu bauen begonnen am Tag, welcher der Geburt Christi unseres Herrn voranging, sed utrum hoc verum sit, non nobis liquido constat.

Bei der ersten Entdeckung Japans war Fernão Mendez dabei<sup>9</sup> mit gegen zwei oder drei Portugiesen in einer Dschunke von Chinesen<sup>10</sup>, die sich genötigt sahen, vor einer Flotte zu fliehen, welche die Chinesen gegen sie rüsteten<sup>11</sup>, *als sie in ihrem eigenen Hafen waren*<sup>12</sup>. Auf der Flucht machten sie große Beschwerden auf dem Meere durch und litten großen Mangel, besonders an Wasser, derart, daß über 100 Personen, die dort in der Dschunke waren, am Tag zusammen

1 Darüber geschrieben: „Fernão Mendez und seine Gefährten; es war eine reiche Frau, die sie in ihrem Haus beherbergte“; s. Peregrinaçam, Kap. 91.

2 Verbessert in: „entblößt“ (descobriu); Peregrinaçam, Kap. 91, hat „desabotou a manga . . e arregaçando o braço“.

3 Darüber geschrieben: „Sie wußte nicht mehr und betete Portugiesisch“; vgl. Peregrinaçam, Kap. 91.

4 S. Peregrinaçam, Kap. 91.

5 Verbessert in: „ein gewisser Portugiese verheiratet mit einer Chinesin, der vier Kinder hatte“; vgl. Peregrinaçam, Kap. 116.

6 Verbessert in: „ein Oratorium“; vgl. Peregrinaçam, Kap. 116.

7 Verbessert in: „im Haus mit einem Silberkreuz“; vgl. Peregrinaçam, Kap. 116.

8 Peregrinaçam, Kap. 116. Hiernach war der Portugiese Vasco Calvo, der mit dem Gesandten Thomé Pires vor 27 Jahren gefangen worden war und sich, wie aus anderen Quellen feststeht, 1536 noch im Kerker zu Kanton befand.

9 No primeiro descobrimento do Japão se achou Fernão Mendez.

10 Am Rand beigefügt: „Als Fernão Mendez *von der Tatarei* („da Tartaria não tendo“ ist durchgestrichen) nach seiner Gefangenschaft zur Küste Chinas kam und kein anderes Fahrzeug hatte, schloß er sich mit zwei portugiesischen Begleitern einem chinesischen Korsar an; und zwei andere bestiegen ein anderes Schiff derselben Gesellschaft des Korsars, das erobert wurde.“ Nach Peregrinaçam, Kap. 132, bestiegen 5 Portugiesen das zweite Schiff.

11 Verbessert in: „Flotte von Chinesen, welche die Küste bewachte“.

12 Durchgestrichen.

nicht mehr als gegen zwei Liter (canadas) Wasser tranken. Die Art und Weise nämlich, die sie beim Trinken einhielten, war die, daß sie ein Handtuch im Wasser anfeuchteten, und sobald einer am feuchten Handtuch einmal gesaugt hatte, zogen sie ihn weg und der andere kam und trank auf dieselbe Weise. Den Portugiesen erzeigten sie jedoch mehr Rücksicht, denn sie gaben ihnen ungefähr ein halbes Viertel Wasser täglich, bis sie mit diesen Beschwerden<sup>1</sup> das Land Japan zu Gesicht bekamen und zu einem Hafen namens Tanoxima<sup>2</sup> kamen am Sankt Johannistag des Jahres einundvierzig<sup>3</sup>. Hier lief Fernão Mendez Gefahr getötet zu werden<sup>4</sup> infolge eines Unfalls, der ihm zustieß ohne seine Schuld. Als er nämlich schlief, kam ein Sohn des Königs oder Tono des Landes und lud eine Hakenbuchse des Fernão Mendez, da er ihn schon hatte laden gesehen; weil er aber in der Kunst noch nicht geschickt war, zersprang sie ihm und nahm ihm eine Hand so übel mit, daß er einige Zeit bewußtlos blieb. Daraufhin eilte die Mutter und der Vater des Knaben herzu, da das Gerücht davon sofort die Runde machte, und mit ihnen eine große Menge Leute, aufgebracht gegen Fernão Mendez, mit dem Entschluß ihn zu töten. Aber der Tono griff ein, bis sich seine Unschuld offenbarte und er sich anbot, den Knaben zu heilen, was er auch tat, so daß er mit dem Tono oder König jenes Landes Freund blieb. Und von da an begann man, den Handel und Verkehr mit den Japanern aufzunehmen, et qui iacebant in regione umbrae mortis, lux orta est eis<sup>5</sup>.

Von hier kehrte Fernão Mendez mit seinen Gefährten zum Hafen von Liampo in China zurück, wo damals die Portugiesen Handel trieben, und gab ihnen Nachricht vom Vorteil jenes Handelsverkehrs. Daraufhin begannen sie sofort einige Handelsschiffe für Japan herzurichten; aber weil sie die rechte Fahrzeit nicht trafen, gingen fast alle zu Grunde und Fernão Mendez selber entrann dem Schiffbruch, indem er auf gewisse Inseln stieß, von wo er schließlich be-

---

1 Beigefügt: „mit einem Sturm, der sie überfiel“; vgl. *Peregrinação*, Kap. 132.

2 Darüber in „Tancooxima“ verbessert, aber die Verbesserung wieder durchgestrichen. Dann beigefügt: „Bei Bungo. Der Tono war mit einer Tochter des Königs von Bungo verheiratet.“ Vgl. *Peregrinação*, Kap. 135.

3 Darüber geschrieben „47“, aber diese Verbesserung wieder durchgestrichen.

4 Am Rand ist beigefügt: „Als der König von Bungo Nachricht von diesen Portugiesen erhielt, ließ er von seinem Schwiegersohn wegen der Neuheit der Gewehre, die sie mitführten, sagen, er solle ihm einen jener Leute schicken, die vom Ende der Welt kämen und jene Kunst verständen. Als Fernão Mendez dort war, versprach er dem König, er werde seinen Sohn zwei Schüsse mit einer Hakenbüchse schießen lassen; daraufhin ging der junge Sohn des Königs hin, als Fernão Mendez am Schlafen war, und es passierte ihm das Unglück mit der Hakenbüchse, das hier erzählt wird.“ Vgl. *Peregrinação*, Kap. 135—136.

5 Über die Entdeckungsfahrt nach Japan s. *Peregrinação*, Kap. 132, wo von der Trinkwassernot unterwegs nichts gesagt wird. Über den Unfall mit der Hakenbüchse s. Kap. 136—137, wo der Verunglückte Arichandono, der 16—17jährige Sohn des Bungo Königs ist.

freit wurde<sup>1</sup>. Hernach kehrten sie zurück und dieses Mal kam von dort Angero, der in Gesellschaft des Padre M. Francisco nach Japan fuhr<sup>2</sup>.

Soweit das Schriftstück Rebello's über seine Unterredung mit Mendez Pinto. Einige Worte über seine Bedeutung seien gestattet.

Nach dem Tod des Kardinalkönigs D. Henrique rückten die Spanier in Portugal ein. Im Juli 1581 nahm König Philipp II. (in Portugal Philipp I.) in Almada, dem Aufenthaltsort Pinto's Quartier, bis man seinen Einzug am St. Peterstag, 29. Juni, in Lissabon vorbereitet hatte, wo er bis Februar 1583 blieb, um dann wieder nach Spanien zurückzukehren. In der Widmung der Peregrinaçam, datiert Lissabon, den 26. Februar 1614, an König Philipp III. (in Portugal Philipp II.) heißt es, „als der verstorbene König erfuhr, daß Fernão Mendez sich mit der Fertigstellung dieser Geschichte beschäftigte, zeigte er sein Gefallen daran“<sup>3</sup>. Ob Maffei, der die Gunst Philipps II. besaß, oder P. Gaspar Gonçalves Pinto der Gnade des Fürsten empfahl?

Das erste Ordenshaus, das der spanische König bei seiner Ankunft in Lissabon besuchte, war das Profeßhaus der Jesuiten, wo er die hl. Messe anhörte und sich aufs herablassendste mit den Patres unterhielt.<sup>4</sup> Im Oktober 1582 fand die Zusammenkunft zwischen Pinto und Rebello beim Landgut der Jesuiten zu Valderosal statt und am 15. Januar 1583 wurde in der königlichen Kanzlei das Schriftstück ausgefertigt, wodurch Philipp II. Pinto „für seine Dienste in Indien“ eine jährliche Rente bewilligte. Einen Zusammenhang zu vermuten liegt unter diesen Umständen nahe.

Eine andere Frage ist die Stellung Maffei's zu den Mitteilungen Pinto's. Jene Unterredung mit dem einstigen Freunde des hl. Franz Xaver fand im Oktober 1582, acht Monate vor Pinto's Tode, statt. Das Manuskript der Peregrinaçam muß um jene Zeit

1 Peregrinaçam, Kap. 137—143. Der Schiffbruch war bei den Ryūkyū Inseln.

2 Über diese zweite Japanfahrt s. Peregrinaçam, Kap. 200—203. Anjirō fuhr mit Franz Xaver 1549 nach Japan.

3 Ausführlicher ist Francisco de S. Maria in seinem *Anno historico* (II, 329): „Entrando Filipe II em Portugal o tratou com muitas estimaçoens e lhe fez mercês, e gostava muito de o ouvir. Morreu na mesma villa de Almada neste dia [8. Juli] anno de 1583“ (Ayres 1906, 51).

4 Antonio Franco S. J., *Synopsis Annalium Soc. Jesu in Lusitania*. Aug. Vind. 1726, 128.

schon mehr oder weniger fertig vorgelegen haben; sicher war dies der Fall, bevor Maffei 1584 Lissabon verließ. Aber in seiner 1588 veröffentlichten Indischen Geschichte (*Historiarum Indicarum Libri XVI*), für die er sich in vieljährigem Aufenthalt mühsam alle erreichbaren Quellen gesammelt hatte, wird die *Peregrinação* weder erwähnt noch benützt. Kannte er sie nicht oder traute er ihr nicht? Das letztere würde uns nicht verwundern. Maffei war nicht nur ein klassischer Latinist, er war auch ein Historiker von außerordentlicher Begabung und ungewöhnlich scharfem, kritischem Geist, wie ein Blick in seine *Historiae Indicae* und mehr noch in sein wissenschaftliches Arbeiten zeigt, wie es sich uns in der Materialiensammlung seines handschriftlichen Nachlasses kundgibt<sup>1</sup>; und was ein so großer Kenner des Ostens, wie P. Alexandro Valignano S. J. betreffs Japans von ihm sagt, gilt auch von den übrigen Ländern Asiens: „Von allen, die bis zur Stunde über Japan geschrieben haben, hat dies keiner mit größerer Zuverlässigkeit und in besserer Ordnung getan als P. João Pedro Maffeyo, sowohl in seiner „Indischen Geschichte“ wie auch in den Briefen, die er ins Lateinische übersetzte.“<sup>2</sup> Daß dies Verschweigen der *Peregrinação* keiner jesuitischen Verschweigungspolitik zuzuschreiben ist, zeigt schon der Umstand, daß derselbe Maffei in seiner Ausgabe der Japanischen Briefe trotz seiner sonstigen sehr starken Kürzungen die Stelle in Nunez' Brief vom 3. Dez. 1554 über Pinto ruhig stehen läßt, worin es heißt: „Multum in hac terra Ferdinandus Mendozius frater noster, quem Prorex Indiae ad quendam ex Iaponijs Regibus in primis potentem cum armis pretiosis, alijsque admodum magnificis muneribus mittit, exemplo vitae, ac virtutis aedificat, incolis notus“ usw.<sup>3</sup>

Schenkte Maffei vielleicht den mündlichen Aussagen Pinto's mehr Glauben? Hier lag ein gewichtiges Selbstzeugnis über dessen Gefangenschaft in China, seinen Anteil an der Entdeckung Japans, seinen Schiffbruch auf den Ryûkyû-Inseln und seine zweite Japanfahrt, sowie über christliche Reste in China vor, die kein Roman waren wie die *Peregrinação*

1 Vgl. Schurhammer, Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert 137—158.

2 \*A. Valignano, *Libro Primero. Del Principio y Progreso de la Religión Christiana en Japon* (Ajuda 49—IV—53 f. 248v), verfaßt 1601.

3 *Rerum a Societate Iesu in Oriente gestarum . . commentarius . . Accessere de Iaponicis rebus Epistolarum libri IIII . . Dilingae 1571*. Ebenso in allen folgenden Ausgaben.

Es scheint, daß Maffei auch den mündlichen Aussagen Pinto's nicht traute. In seiner Indischen Geschichte beschreibt er Pegu und dessen Buddhismus nach einem Briefe des Franziskaners Bomfer, der drei Jahre in Cosmin wirkte, aber erwähnt mit keinem Wort die für jenes Land so typischen Tempelpyramiden (zedi), von denen ihm Pinto sprach (I. 16). In seiner klassischen und eingehenden Beschreibung Chinas (I. 6) spricht er zwar von der Überlieferung, der Apostel Thomas habe dort das Evangelium gepredigt und führt als Bestätigung einstiger christlicher Missionstätigkeit die Kwannonstatuen an, fügt aber bei „sed nec Apostoli ulla jam ibi mentio“ und verschweigt dann völlig die Predigt und den Martertod des Ungarn Thomas; er schildert die chinesischen Städte, sagt aber nichts von Pinto's Angaben über Peking; er beschreibt die Kerker, hat aber kein Wort für Pinto's chinesische Misericordiaspitäler; er spricht von der Gesandtschaft des Thomé Pires nach China und dessen Tod in den Kerkern Kantons und nennt als Autoren Barros, Goes und Osorius; von Pinto's Angaben über dessen überlebende Tochter und seinen Begleiter Calvo aber macht er keinen Gebrauch. Nur einmal kommt er auf Pinto's Mitteilungen zu sprechen und dies ohne seinen Namen zu nennen, bei der Frage der Entdeckung Japans und das in seiner gewohnten, inhaltsreichen Kürze:

„Ceterum aditae primum ejus terrae titulum, decusve, et alii quidem Lusitani ad se trahunt; sed ego Antonio Galvano crediderim, in eo libro quem de inventoribus orbis novi conscripsit, aperte narranti, Antonium Motam, Franciscum Zeimotum, & Antonium Pexotum, cum ex urbe Sionis Dodra peterent Sinas, pertinaci vento ad insulas Japoniorum abreptos anno seculi hujus quadragesimo secundo“ (I. 12).

Daß Maffei die Peregrinação nicht kannte, scheint der Umstand nahezulegen, daß er seine Aufzeichnungen über Pinto's mündliche Angaben durch P. Gaspar Gonçalves<sup>1</sup> „em maior certeza“ verbessern läßt. Gaspar Gonçalves' Verbesserungen aber stimmen alle mit den Angaben der Peregrinação überein, nur daß er bei der Entdeckungsfahrt zwei statt fünf Portugiesen die zweite Dschunke besteigen läßt. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß er die Handschrift Pinto's einsah und danach die Verbesserungen eintrug; vielleicht daß der Verfasser sie sogar durch ihn Philipp II. vorlegen ließ.

<sup>1</sup> 1540 zu Coimbra geboren, trat Gonçalves 1556 dort in den Orden, war Professor der Rhetorik und Theologie in Evora und wurde vom Kardinalkönig D. Henrique sehr hoch geschätzt (A. Franco. Synopsis 154; Sommervogel, Bibliothèque de la C. de Jésus III, 1602).

Am 8. Juli 1583 starb Pinto und vermachte die *Peregrinação* dem Haus der Casa Pia das Penitentes in Lissabon, dem er zu seinen Lebzeiten zugetan war, damit dessen Pfleger es drucken ließen und mit dem Gewinn dessen Finanzen aufhelfen.<sup>1</sup> Im selben Jahre wurde P. Gonçalves nach Rom gerufen, um mit fünf anderen Patres die Studienordnung der Gesellschaft Jesu zu redigieren, und dort blieb er bis zu seinem 1590 erfolgten Tode<sup>2</sup>. 1584 war auch Maffei nach Rom zurückgekehrt, wo er, nach einem vorübergehenden Aufenthalt in Siena, bis zu seiner letzten Krankheit blieb, an der er 1603 zu Tivoli starb<sup>3</sup>. 1588 erschien seine *Indische Geschichte*. Sechs Jahre später folgte ein ähnliches Werk, zu dem er vielfach das Material geliefert hatte, das Leben des Begründers der indischen und japanischen Jesuitenmission, von Maffei's Ordensbruder Torsellini verfaßt: *Horatii Tursellini e Soc. Iesu, De Vita Francisci Xaverii*, Romae 1594.

Von Mendez Pinto's *Peregrinação* wußte Torsellini bei der Herausgabe dieses Lebens nichts. Anders, als er zwei Jahre später das Werk in zweiter Auflage veröffentlichte. Die erste Auflage, so schreibt er im Vorwort an den Leser, sei nicht nur fehlerhaft, sondern auch unvollständig gewesen. Was Xaver im portugiesischen Gebiet getan habe, sei zwar in den von ihm benützten Zeugenverhören so ziemlich, wenn auch nicht vollständig, behandelt gewesen, anders aber die Taten in China und Japan.

„Caetera vero, praesertim apud Sinas Iaponesque ab eo gesta, quamvis memoranda atque illustra, maximam partem in silentio ac tenebris iacuerant. Itaque cum nuper haec quoque ab his, qui per id tempus apud Sinas vel Iapones versabantur, conscripta in manus meas aliquando peruenissent; feci non inuitus, ut ea primo quoque tempore in Latinum conuerterem, et cum fide suis uteremur locis. . . Novorum quippe factorum tanta fuit tum copia, tum dignitas, ut quatuor libros . . in sex distrahi oportuerit“<sup>4</sup>.

Von den Zeitgenossen Xavers in China und Japan, aus denen Torsellini sein neues Material entnahm, war der für ihn wichtigste Mendes Pinto, von dessen *Peregrinação* man ihm scheint's Auszüge der Xaver betreffenden Kapitel übersandt hatte. Das Achinwunder, in der ersten Auflage nur kurz berichtet (2, 10), ist jetzt der *Peregrinação* entnommen und füllt vier Kapitel (3, 8—11); die Tauf-

1 Dedicatoria der *Peregrinação*.

2 Franco Synopsis 154.

3 Jo. Petri Maffei . . Opera Omnia. Bergomi 1747, I, S. XVII—XXV.

4 H. Tursellini de Vita Francisci Xaverii . . Libri sex. Romae 1596.

ziffer in Yamaguchi ist wie bei Pinto auf 3000 gestiegen (4, 8), statt der kurzen Notiz über Xavers Besuch in Bungo (3, 8) finden wir jetzt Pinto's romantische Darstellung in acht Kapiteln (4, 9—16); bei Xavers Rückfahrt aus Japan wird jetzt das Schaluppenwunder eingefügt und ausdrücklich bemerkt, „Fernandus Mendes Pintus, Lusitanus honestus et gravis, comes Francisci peregrinationis ex Japonia in Sinas, et periculi socius fuit. Is caeteris, quae exposuimus, enarratis, auctor est“, daß Xaver nämlich gleichzeitig im Schiff und der Schaluppe gewesen sei, eine Einzelheit, die im heutigen Text der *Peregrinaçam* fehlt (5, 2); und schließlich wird auch der rührende Abschied des Heiligen aus Malakka 1552 Pinto entnommen (5, 6)<sup>1</sup>. Von Torsellini aber gingen diese Schilderungen Pinto's bis ins 20. Jahrhundert in die gesamte, so reiche Xaveriusliteratur über.

Die Auszüge aus Pinto erhielt Torsellini wahrscheinlich von seinem Ordensbruder João de Lucena in Lissabon. Jedenfalls finden wir Lucena, der 1540 zu Trancoso geboren, 1565 zu Coimbra eingetreten war, 1574—1577 zu Evora Philosophie gelehrt und später von Porto aus das Predigtamt verwaltet hatte (so noch 1593), 1597 im Profeßhaus zu Lissabon mit der Abfassung seines großen Xaveriuslebens beschäftigt<sup>2</sup>, das 1600 in seinem Todesjahr unter dem Titel *Historia da Vida do Padre Francisco de Xavier* zu Lissabon erschien. Unter den vielen ungedruckten und gedruckten Quellen, die Lucena anführt und mit kritischem Urteil verwertet, finden wir auch Pinto, den er zweimal ausdrücklich als Quelle nennt<sup>3</sup>. Daß er Torsellini's Xaveriusleben und dessen Pintostücke kennt, zeigt ein Vergleich beider Werke. Hier wie bei Torsellini finden wir die dramatische Darstellung Pinto's beim Achinwunder (5, 6—18), bei

<sup>1</sup> Vgl. *Peregrinaçam*, Kap. 203—208 (Achinwunder), 208 (3000 Taufen in Yamaguchi), 208—213 (Bungo), 214 (Schaluppenwunder), 215 (Xavers Abschied von Malakka 1552). Daß Torsellini nicht das ganze Manuskript der *Peregrinaçam* vorlag, scheint schon daraus hervorzugehen, daß er z. B. bei der Flucht des Anjirō aus Japan erklärt, Affonso Vaz habe den Flüchtling an Fernão Alvaro gewiesen und wegen der Gleichheit des Familiennamens habe der Japaner den Brief irrtümlich dem Jorge Alvaro gegeben (3, 12), während Pinto sich selber als Gefährten des Jorge Alvarez gibt (*Peregrinaçam*, Kap. 202), oder daß er z. B. den Tod des D. Alvaro de Athaide anders schildert (5, 6) als jener (*Peregrinaçam*, Kap. 219).

<sup>2</sup> Nach den im Ordensbesitz befindlichen \*Katalogen der portug. Provinz.

<sup>3</sup> Über Lucena's Quellen s. Schurhammer, Xaveriusforschung im 16. Jahrhundert 160—161.

Xavers Besuch in Bungo (9, 4—10), bei seinem Abschied von Malakka 1552 (10, 16), sowie die Taufziffer 3000 für Yamaguchi (9, 3). Aber er fügt auch neue Angaben aus Pinto hinzu, z. B. daß Anjirô fünf Monate nach Xavers Abreise aus Kagoshima von den Bonzen vertrieben wurde (7, 20, vgl. Peregr. Kap. 208), daß D. Alvaro de Athaide an einem Geschwür von unerträglichem Geruche starb (10, 16, vgl. Peregr. Kap. 219) und daß „gefangene Portugiesen“ in China eine von dem Ungar Matheus Escandel gegründete Christengemeinde trafen (10, 24, vgl. Peregr. Kap. 96); zwischen die Angaben Torsellini's und Pinto's gestellt, erklärt er, wer jener Don Fernando gewesen sei, an den man Anjirô in Japan wies, wisse er nicht (5, 19), und beim Schaluppenwunder, wo Torsellini Pinto mit Namen für die Bilokation Xavers als Quelle anführt, bemerkt Lucena:

„Für die Ereignisse auf dieser Fahrt von Japan nach China haben wir die Zeugenaussage des Duarte da Gama, des Kapitäns jenes seines Schiffes selber, im Prozeß, der in Malakka verfaßt wurde. und die des Galeote Pereira im Cochin Prozeß, außer vielen anderen Informationen, alle von glaubwürdigen Personen, wenn sie auch den Fall sehr verschieden erzählten und uns von einer feststeht, daß sie weniger schrieb, als sie zu erzählen pflegte“ (9, 15).

Mit dieser Bemerkung ist deutlich Pinto gemeint und auf Torsellini hingewiesen, und es ist bezeichnend, daß Lucena dann in seiner ausführlichen Schilderung des Schaluppenwunders zwar Pinto wie alle anderen Zeugen benützt, aber von der Bilokation schweigt, so daß er offenbar den schriftlichen Angaben der Peregrinação mehr Glauben schenkt wie den mündlichen ihres Verfassers. Aber auch der Peregrinação traut er nicht in allem, denn z. B. bei der Frage der ersten Entdecker Japans folgt er Galvão gegen Pinto (6, 19)<sup>1</sup>.

1 J. de Castilho sucht mit langen Paralleltexten nachzuweisen, Lucena habe aus der Peregrinação lange Seiten, ja ganze Kapitel „nachgeahmt, abgeschrieben, gestohlen“ und ihn doch nur zweimal und nur am Rand zitiert, um dann auf das angebliche Totschweigen Pinto's überzugehen und zu schließen: „Aber nicht zu entschuldigen ist ein so häßliches und undankbares Vorgehen, das, vereint mit gewissen anderen äußerst starken Induktionen, fast die moralische Gewißheit gibt von einem gemeinen und unmoralischen Komplott, dessen Opfer Pinto war, . . . eine Infamie der Jesuiten“ (Livraria Classica Portuguesa, Lisboa 1845. Bd. X und XVI, Parte II, 60—61). Im gleichen Geist schrieb Camilo Castelo Branco 1876 von Lucena als Klassiker: „Einen Teil, vielleicht den größten Teil seines Ruhmes nahm ihm das traurige Plagiat der Peregrinação des Fernão Mendes Pinto, wie dies mit strenger Sachlichkeit der tiefgelehrte J. F. de Castilho zeigte“ (Curso de Literatura Portuguesa, Lisboa, S. 95); und



Wie die aus Pinto entnommenen Angaben über Franz Xaver durch Torsellini und Lucena auf die Xaveriusliteratur übergingen, so gingen sie auch über in die offizielle Geschichte der Gesellschaft Jesu. Nicolaus Orlandinus, der Ordenschronist, der 1606 zu Rom starb, stützte sich bei den Abschnitten über Franz Xaver auf Torsellini und Lucena<sup>1</sup> und somit für das Achinwunder (7, 84—89), 3000 Taufen in Yamaguchi (11, 112), Xavers Wirken in Bungo (11, 113—125), das Schaluppenwunder, bei dem Pinto als Quelle genannt wird (11, 139), und Xavers Abschied von Malakka 1552 (12, 96—97) indirekt auf deren Gewährsmann, Mendes Pinto, als er seine Ordenschronik schrieb, die unter dem Titel *Historiae Societatis Jesu Prima Pars* 1615 zu Rom erschien, ein Jahr nachdem Pedro Crasbeeck in Lissabon die *Peregrinaçam* zum erstenmal durch den Druck der Öffentlichkeit übergeben hatte.

Beide Werke erreichten wohl gleichzeitig die Jesuitenmissionare in Japan und China, und Pinto als Historiker fand bei ihnen wenig Gnade.

Eine Zensur zu Orlandinus, die der Ordensvisitor Jeronymo Rodriguez 1620 aus Makao an den portugiesischen Assistenten Nuno Mascarenhas in Rom sandte<sup>2</sup>, bemerkt zur Frage der Entdeckung Japans: „Japan wurde von den Portugiesen 1542 entdeckt, wie Galvão und andere sagen,“ und fügt dann zu Orlandini's Darstellung von Xavers Wirken in Bungo bei<sup>3</sup>:

Teofilo Braga suchte ihn noch zu übertreffen mit der Behauptung: „P. João de Lucena plagiou desafortadamente as Peregrinações, formando desses roubos a Vida de S. Francisco Xavier“ (*Historia da Literatura Portuguesa, Recapitulação, II. Renascença, Porto 1914, 660*). Zu diesen maßlosen Übertreibungen und Entstellungen bemerkt der neueste Bearbeiter Lucena's, Agostinho de Campos: „A boa verdade, a tal respeito, parece-nos ser a seguinte: que José de Castilho fez espumar demais um achado critico-literario de que se sentia envaidecido: que o forçado das letras Camilo Castelo Branco teve então, como sempre, muita pressa de receber do libreiro os cobs por que esperava o merceeiro: e que o vermelho professor Teofilo cumpria o seu fadario daltonico, vendo o literato jesuita pelos oculos esverdeados da intolerancia fanatica“ (*Antologia Portuguesa: Lucena, Lisboa 1921, II, S. X*).

<sup>1</sup> Aus Lucena ist z. B. der Brief des Bungo Königs an Xaver genommen, der bei Torsellini fehlt (11, 115).

<sup>2</sup> Brief des Visitors vom 14. Dez. 1620 (\*Epist. Jap. 1616—1622 f. 265, im Ordensbesitz).

<sup>3</sup> *Alguas cousas, que se notam na historia da companhia acerca das cousas de Japão para se emendarem como aqui se poem no liuro, impresso Romae apud Bartolomaeum Zannettum anno 1615, in \*Jap. Sin. Historia 1598—1627 f. 141—145, im Ordensbesitz.*

„20. Im selben Buche [11] f. 370, Nr 115: Man streiche alles von der Stelle, wo es heißt: „*Literarum autem, quas ab rege reddidit, exemplar hoc est*“ etc. bis zu den Worten: „*Postero die Gama*“ exclusive [also den ganzen Text des Briefes des Bungo Königs an Franz Xaver] indem man mit ihnen fortfährt und sagt: „*Postero die Gama consilio adhibito etc.*“, denn der Stil des genannten Briefes des Königs an den Pater und sein Wortlaut ist falsch und unmöglich, ja lächerlich und entgegen dem Gebrauch und Stil der Briefe der Japaner. Der Name des Hafens von Bungo, von dem er in dieser Nummer spricht, ist Figi, und lateinisch kann man sagen „*Figium*“ und nicht „*Figen*“, zum Unterschied vom Namen des Reiches Figem.

[Am Rand]<sup>1</sup> Der Text und die Anführung dieses Briefes des Königs von Bungo an den Pater ist ganz wegzulassen, da jener ganze Wortlaut falsch und unmöglich, ja lächerlich und bei den Japanern in ihren Briefen nicht gebräuchlich ist. Es scheint, er wurde dem Buch des Fernam Mendez entnommen, der solche Stilblüten erdichtet, und er ist jetzt für die Japaner lächerlich und wird es auch in der Zukunft sein, abgesehen davon, daß er falsch ist.

21. Im selben Buch streiche man ferner f. 371 Nr. 116 von der Stelle einschließlich, wo es heißt: „*Tuus. inquit, felix ad nos*“ etc. bis zu den Worten: „*Ac malis inuisus*“ ebenfalls einschließlich [die Begrüßungsworte des Knaben im Palast von Funai], denn diese Worte sind aus Fernam Mendez genommen und von ihm erdichtet. Und an deren Stelle schreibe man nach jenen Worten: „*Qui beatum virum patrio more salutans*“ mit den folgenden also. „*Qui beatum virum patrio more salutans*“ hieß er ihn im Namen des Königs willkommen; er freue sich sehr über seine Ankunft und erwarte ihn drinnen mit großer Sehnsucht und er möge eintreten usw. und fahre fort: „*Cui Xaverius comiter*“ etc. bis zu den Worten: „*Indiciis exceperere*“ einschließlich. Das Folgende lasse man aus bis zu jenen Worten: „*Haec et alia eiusdem generis cum dixissent*“, einschließlich [also den Text der zweiten Begrüßungsrede] und fahre fort: „*Inde in interiorem Xaverius*“ etc. bis zu jenen Worten: „*Honore consalutatur*“ einschließlich. Das Folgende lasse man aus von jenen Worten: „*Illud in caeteris*“ etc. bis zu jenen Worten: „*Auctus ditatusque esset*“ einschließlich [also die Begrüßungsworte des Bruders des Königs], denn es ist von Fernam Mendez erdichtet, falsch und lächerlich, und fahre fort: „*Tum prehensa patris manu*“ etc.

Im selben Buch folio Nr. 117, wo es heißt: „*Faciandonus*“, lasse man diesen Namen weg, da es kein Bonzenname ist und es keinen solchen in Japan gibt, und sage: „*Huic orationi quidam haud ignobilis bonzius*“ etc.

[Am Rand:] Die ganzen Ausführungen über diesen Empfang, so wie sie hier stehen, sind sehr zweifelhaft und dem Gebrauch Japans widersprechend und sind ganz aus Fernam Mendez genommen. Sicher ist, daß der König dem heiligen Pater viele Ehren erwies und damals und später vieles zu seinem Lobe sagte. Auch dürfte jener Widerstreit der Bonzen stattgefunden haben, von dem er hier spricht, denn in jener Zeit gediehen sie sehr und waren geschätzt und hatten Macht und Freiheit. Aber

1 Die Randbemerkungen sind von derselben Hand.

in dieser Form und mit diesen Worten scheint er nicht wahrscheinlich; noch gibt es einen Bonzen in Japan, der den Titel *Dono* hätte; den haben nur die Laien.

22. Im selben Buch f. 373 Nr. 121, wo es heißt: „*Fucaradonus*“, streiche man den Namen *Fucaradonus*, da es einen solchen nicht gibt, und schreibe: „*Bonzius erat aetate prouectus nomine Fucataji*“ oder lateinisch „*Fucatajius ab ejus, cui praeerat, coenobii (das Fucataji hieß) appellatione deducto doctrinae praestantia etc.*“

Im selben Buch, folio und Nummer, wo es heißt: „*Passuum millia quadraginta*“, sage man: „*Passuum millia unum et vigintr*“, und weiter unten, wo er sagt: „*Cum is Bungum*“ etc., sage er: „*Cum is Funajum*“ etc., denn Bungo ist der Name eines Reiches und nicht einer Stadt.

Im selben Buch f. 374, Nr. 123, wo es heißt: „*Fucaradonus tribus bonziorum millibus*“ etc., sage er: „*Fucataji ipse*“ oder: „*Fucatajius ipse maxima bonziorum multitudine stipatus*“ etc., denn 3000 ist unmöglich und ist eine Behauptung des Fernam Mendez; und auf diese Weise verbessere man den Namen *Fucaradonus*, wo immer er ist, und auch im Index, wie es hier ist.

Buch 14 f. 492, Nr. 147, wo es heißt: „*Yamangucij ad Funaj siue Bungi*“ etc., streiche man das Wort: „*siue Bungi*“, denn Bungo ist, wie wir bereits gesagt haben, der Name eines Reiches und nicht einer Stadt.

[Am Rand:] An Stelle von „*Fucaradonus*“ muß man sagen: „*Fucataji*“ oder lateinisch: „*Fucatajius*“, der Name des Klosters, dessen Oberer dieser Bonze war: es war in *Usuji* und war ein Tempel für die Fürbitten der Könige von Bungo. Dieser war ein Bonze von *Fiyenoyama*, einem Ort mit vielen Bonzen nahe bei *Miaco*, hochberühmt in Japan; und das Kloster war von derselben Sekte und darum legte er dem Pater den Zweifel von der Seelenwanderung vor, die diese Sekte metaphorisch nimmt, um die wissenschaftliche Kenntnis des Paters zu sehen.“

Soweit das Urteil der Kenner Japans über die Entlehnungen aus Pinto in der Ordensgeschichte des Orlandinus.

Die Handschrift der *Peregrinaçam* war nach dem Tod des Verfassers an die Bruderschaft übergegangen, welche die Casa Pia das Penitentes in Lissabon verwaltete. Erst 20 Jahre später gaben sie, so scheint es, dieselbe in die Zensur, um das Werk drucken zu lassen, denn das Gutachten des Fr. Manoel Coelho O. Pr. trägt das Datum 25. Mai 1603, das des Heiligen Offiziums das vom 23. August desselben Jahres, während die letzte Druckerlaubnis zehn Jahre später, am 16. Juni 1613 erfolgte, und die Widmung von Provedor und Brüdern der Verwaltung der Casa Pia an Philipp III. (portug. II.) vom 26. Februar 1614 stammt. Nach dem Zeugnis des Grafen von Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes, bereitete der königliche Chronist Francisco d'Andrada, der 1614 verstorbene Verfasser der *Chronica do Dom João o III* (Lisboa 1613), die Handschrift der

Peregrinação zum Drucke vor<sup>1</sup>. Für seine Chronik benützte Andrada Pinto's Berichte nicht, aber es scheint, daß er die Handschrift der Peregrinação vor dem Druck stellenweise änderte. Maldonado, der spanische Übersetzer, sagt z. B. in Kap. 134, Zeimoto habe auf Tanixumaa ein Gewehr gehabt, das er aus der Tatarei mitbrachte, welcher Beisatz heute in der Peregrinação fehlt; und Kap. 54 schreibt er: „passó volando um cuervo marino (assi dize en sus originales) y no millano“ como en los libros impresos“ (Historia Oriental de las Peregrinaciones de Fernán Mendez Pinto. Madrid 1620).

Auch über die Peregrinação selber gab man in der japanischen Jesuitenmission ein Urteil ab. P. João Rodriguez Tçuzzu, der seit 1577 im fernen Osten war und viele Jahre am Shôgun Hof in Miyako gewilt hatte, mit der Sprache, den Sitten und der Geschichte Japans wohl vertraut, lebte 1620, als man die Zensur über Orlandinus von Makao abschickte, in derselben Stadt, mit der Abfassung der Geschichte Japans beschäftigt<sup>2</sup>. Darin hielt er sich betreffs der ersten Entdecker Japans an Galvão und fügte bei:

„Fernão Mendes Pinto no seu livro dos fengimentos se quer fazer hum destes tres, e que se achou ali neste junco, mas he falço, como o são muitas outras couzats de seu livro que parece compoz mais para recreação, que para dizer verdades; porque Reyno, nem acontecimento em que não finja acharse.“ (Ayres 1906, 135.)

## 6. Die Peregrinação und die zeitgenössischen Quellen.

Wir müssen uns hier mit wenigen Angaben begnügen und verweisen nur auf einige gedruckte und ungedruckte Quellen, die uns gelegentlich bei unseren Xaveriusforschungen aufstießen. Wir kürzen: A = Ayres, Fernão Mendes Pinto 1904; AII = Ayres, F. M. Pinto e o Japão 1906; L = G. Correa, Lendas da India, Lisboa 1858—1864; MX = Monumenta Xaveriana; T = Torre do Tombo, Corpo Chronologico, Parte I; TL = Torre do Tombo, Collecção de S. Lourenço, beide in Lissabon; 54 = 1554 usw. Vergleiche zum Folgenden unsere Übersicht der Peregrinação zu Beginn unserer Arbeit.

### I. Jugend und Indienfahrt.

1 I. F. da Silva, Diccionario bibliographico portuguez. Lisboa 1859. II, 287.

2 Der \*Katalog der jap. Mission von 1620 fügt seinem Namen bei: „Compoem a chronica de Japão.“ (Im Ordensbesitz.)

1. In Portugal. Pinto ist 1554 40jährig (Pinto 54 A 59), aus Montemor-o-Velho (Nunes 54 MX II 765; Pinto 54 A 60), hatte Brüder und Verwandte in Portugal (Nunes 54 MX II 766), einen Bruder, der in Bintang als Märtyrer starb (Brito Rebello, Peregrinação IV 184), einen Vetter F. Garcia, Cavaleiro fidalgo des königlichen Hauses (MX II 286).

2. Indienfahrt. „Ich fuhr vor 18 Jahren von Portugal nach Indien (Pinto 54 A 60), 1537 fuhren fünf Schiffe ohne Oberkapitän (L III 816) 12. 3. von Lissabon ab (F. Falcão L III 816); von Moçambique fahren drei Schiffe nach Diu, kommen 12. 9. dort an, A. da Silveira ist Festungskapitän (L III 817).

3. Mit den Kundschafterschiffen ins Rote Meer. Solche Schiffe sandte man alljährlich dahin. 1537 erwartete man die Türken von dort (L III 817).

4. In Abessinien. In Portugal kannte Pinto bei Abfassung seiner Peregrinação wohl persönlich den „Patriarchen“ Bermudes, der in Lissabon lebte und dort erst 1570 starb<sup>1</sup>, den aus Santarem gebürtigen Castanhoso, der noch 1564 lebte<sup>2</sup>, und vielleicht auch F. Alvares, die alle drei lange in Abessinien gelebt hatten; sicher kannte er deren Werke, die in Lissabon erschienen, die Verdadeira informação das terras do Preste Joam, segundo vio e escreueo ho padre Francisco Alvarez, gedruckt 1540 die Historia Das cousas que o muy esforçado capitão Dom Christouão da Gama fez nos Reynos do Preste João, von M. de Castanhoso verfaßt und 1564 veröffentlicht, und die Breue relação da embaixada que o Patriarcha dom Ioão Bermudez trouxe do Emperador da Ethiopia, Lisboa 1565.

Die Route bei Pinto über Arquico, Satilgão, Bitonto Michaelskloster, Betenegus scheint der bei Alvares über Arquico (c. 1), dann 7 legos bis Dise Michaelskloster (9), 1 l. Bisan (Pinto's Bitonto Druckfehler für Bisonto?) Jesuskloster (14), 4—5 l. Calote (17), 3 l. Barua, wo die Hauptstadt des Barnagais und ein Betenegus d. h. „Haus des Königs“ ist (18). Alvarez geht von da über Barra, Temeison und Abafacem nach Aksum, Pinto aber zur Berg-feste Gileitor, wo die „Mutter“ des Preste wohnt. Pinto schreibt hier, scheint es, gedankenlos Castanhoso ab, der die Fürstin 1541 mit

1 Grabstein in Kirche S. Sebastião da Pedreira, Lissabon.

2 J. da Silva, Dicionario bibliographico IV, 230.

Recht „Mutter des Preste“ nennt, da ihr Gemahl Lebna Dengel 1540 gestorben war<sup>1</sup> und ihr Sohn Claudius regierte. Sie weilte 1541 „seit vier Jahren“ auf der Bergfeste Debra Damo (s. Castanhoso's Text in L IV 349). Betenegus, Königshäuser gab es viele (Alvares c. 44, 45, 18). Von den Tagemärschen zu 5 leguas spricht Alvares (Anhang c. 9). Vgl. zu dieser Reise Brito Rebello, *Peregrinação* I S. XVII bis XIX.

5. Gefangenschaft in Arabien. D. Fernando de Lima und der Generalouvidor Pero Fernandez waren 1538 in Ormuz (L III 843—844). Daß Pinto von Abenteuern auf der Reise nach Ormuz nichts zu melden weiß, spricht vielleicht für deren Geschichtlichkeit.

6. Nach Indien. Pinto trifft die Türkenflotte vor Diu. Sie kam dort an am 4. 9. 1538 (L III 884). Fernão de Moraes befand sich 1538 in Diu (L III 894) und fuhr Ende September oder Oktober nach Goa zurück, um nach Portugal zu fahren (L IV 20).

7. Onor Zug. Über den Onor Zug vgl. den kurzen bescheideneren Bericht der Lendas (L 880—881). Der Anführer G. Vaz Coutinho kam am 24. Okt. 1538 aus Goa nach Diu und blieb dort bis nach dem Abzug der Türken (L IV 41, 46, 64).

## II. Unter Pero de Faria.

1. In Goa und Diu. Am 6. 11. 1538 zog die Türkenflotte von Diu ab (L 62), am 11. 11. kam die Nachricht nach Goa (L 67), am 20. 11. fuhr die Portugiesenflotte von Goa (L 70), am 1. 1. 1539 von Bassein ab und hatte 8 Tage Sturm (L 71), kam nach Diu (L 72); mit ihm Pero de Faria.

„Ich machte viele Auslagen, um gegen die Türken zu ziehen“ (Faria 39 in Brito Rebello, *Peregr.* IV 139). Von Diu wird Faria als Kapitän für die Festung Malakka abgeschickt (L IV 77). Am 12. 6. 1539 kommt er in Malakka an (Faria 39, 139). „Seit 16 Jahren reise ich in den Gegenden Chinas und Japans“, schreibt Pinto 55, was im weiteren Sinn für den Fernen Osten zu nehmen ist (A 60).

2. Gesandtschaftsreise zu den Batak. Die Atschinesen waren damals aggressiv und von den Nachbarfürsten Malakkas gefürchtet (vgl. Faria 39, 141—146). Für die Aufzählung ihrer Übergriffe in *Peregr.* 17 s. Faria 39, 143—144.

<sup>1</sup> Vgl. F. M. Esteves Pereira, *Dos Feitos de D. Christovão da Gama*, Lisboa 1898, 80—82.

Tiele vermutet in den Namen Guateamgin den Fluß von Singkel, Panaju Ponage am Simpang Kanan, einem südlichen Nebenfluß des Singkel (1879, 60), Turbão Troemon, Penacão Bakungan (61), Pulu Botum Pulo Batu (62), aber mit starken Zweifeln<sup>1</sup>, und Pinto's Zug mit den Batak gegen Achin hält er für eine dichterische Zutat (61). Die übrigen Stationen sind: Junk Ceylon, Parles (Keda), Pulo Sembilan. Pulo Botu liegt nach der Karte des Diego Homen Keda gegenüber (Faksimile in S. Ruge, *Gesch. d. Zeitalters d. Entdeckungen*, Berlin 1881, 534).

Über den Besuch der von Pinto Kap. 16 und 20 erwähnten zwei Franzosenschiffe an der Westküste Sumatras 1529 s. Ch. Scheffer, *Les Discours de la Navigation de Jean et Raoul Parmentier de Dieppe. Voyage à Sumatra en 1529*. Paris 1883. Ende 1538 kam wieder ein Gerücht nach Malakka, Franzosenschiffe seien an der Westküste Sumatra's, aber es stellte sich als unwahr heraus (\*D. Estevão da Gama an Johann III., Malakka 20. 11. 1538 T 7—62). Über die Franzosen, die nach Peregr. 20 von Sumatra 1529 nach Diu kamen und im Dienst des Sultans Bahadur Renegaten wurden, 82 an der Zahl s. die \**Chronica Geral dos Successos do Reyno de Gusarate a quem chamão Cambaya* (Bibl. Nacional, Lisboa; Fundo Geral 299), verfaßt von einem Mitkämpfer 1535, worin es heißt, der Sultan habe einen gewissen Samtiago zum Kapitän über alle Portugiesen und Franzosen gemacht, „die, welche Mohammedianer waren und die, welche in unserem Gesetze lebten“ (f. 29); ihre Zahl ist einmal 25 (25), ein anderes Mal 50 (34)<sup>2</sup>.

Über die Goldinsel in Peregr. 20 s. Lendas III 240 und IV 306, sowie das interessante \* Protokoll der Laskaris der Fuste des Jeronymo de Figueiredo, Mergim 28. 9. 1544 (T Gavetas 13—8—43, zweites Dokument).

3. Die Gesandtschaftsreise nach Aru. „Die Atschinesen zogen über Aru vor vier Monaten . . der König von Aru schickte einen Boten und bat um Pulver und ich schickte es. Jetzt 9. 11. kamen sie wieder“ (Faria 39, 141). Tiele setzt Puneticão = Paneh (wahrscheinlich), Siaca=Siak in Djambi (1879, 63).

1 Marsden schreibt, es sei schwierig, mehrere der von Pinto berichteten Einzelheiten widerspruchlos zu erklären und sich eine Idee zu bilden von dem Ort, wohin er ging. Guateamgin nennt er Atayargin (*Histoire de Sumatra*. Paris 1788, II, c. 18. S. 201—202).

2 Weitere Quellen bei Tiele 1879, 28—32.

Über die weiteren Schicksale Aru's in Peregr. 26—32 s. Tiele 1879, 64—66; 1880, 426—427 (nach Couto VIII 21—24). Ein Parallelbericht zu Pinto's Aru Reise findet sich unter Pero de Faria 1528, wo der Aru König ebenfalls in Malakka um Hilfe gegen Achin bittet; man weist ihn ebenfalls ab, Faria schickt aber fünf Tage darauf einen Gesandten nach, dem König für später Hilfe zu versprechen. Aber 1528 heißt der Gesandte Fernão de Moraes, nicht Fernão Mendez Pinto (L. III 269—271, 304; Couto 4, 5, 8). Faria, den Pinto bei Rückkehr als Kapitän antrifft, trat seine Stelle 25. 11. 1539 an (Faria 39, 139).

4. Reise nach Patane und Siam. Die Route ist Pão (Pahang), Patane und Lugor (Lakon). Der Faktor in Pahang heißt bei Pinto Thomé Lobo; ein solcher wird 1523 in Malakka erwähnt (LII 771). Vom König von Patane sagt Pinto 1555, derselbe habe ihn 1555 sehr zuvorkommend empfangen, „da er mich von früher her kannte, denn ich war schon einmal mit einem Schiff von mir dort gelandet“ (A 79). Damit kann der Besuch in Peregr. Kap. 35 kaum gemeint sein, da unser Autor damals noch kein eigenes Schiff hatte. Pinto sagt, bei Gelegenheit der Ermordung des Königs von Pahang hätten die dortigen Mohammedaner die portugiesische Faktorei überfallen und geplündert; als der Faktor und er dies in Patane den dortigen Portugiesen berichteten, sei diese mit ihren drei Schiffen unter den Kapitänen João Fernandez d'Abreu von der Insel Madeira, L. de Goes und V. Sarmento zum Kalantan Fluß gefahren<sup>1</sup> und hätten dafür drei Pahang Dschunken überfallen. Vgl. dazu Faria's Brief vom 25. 11. 1539: „Heute 15. Nov. erhielt ich Kunde, daß, als drei oder vier Prauen nach Pahang Handel treiben gingen, sieben oder acht Räuberprauen, die im ganzen Lande sind, sie überfielen, und ich schickte ihn [meinen Sohn] mit den kleinen Schiffen hin, .. um mit ihnen zu kämpfen; João Fernandez d'Abreu von der Insel Madeira fuhr in einem, João de Faria im zweiten und ein anderer Cavaleiro im anderen.“ (Brito Rebello IV 149—150.) Im selben Brief sagt Faria auch, Antonio de Faria diene zur Zeit dem König von Portugal in Malakka (151); ihm schließt Pinto sich nun an.

1 Auf der Karte Hinterindiens bei Linschoten ist bei der Stadt Champa zwischen dem wahren und falschen Kap Varela der „Rio de Yo. Fri. dabreu“ angegeben mit einer Stadt Calamea an der Mündung. Sollte das auf Pinto zurückgehen? Dann wäre es sicher verzeichnet.



5. Freibeuterfahrten an Chinas Küsten. Im Widerspruch zu diesen Fahrten an der Küste Chinas sagt Pinto Peregr. Kap. 183, er habe in der Zeit von 1540—1545 beständig Handel mit Siam getrieben und dabei in der Hauptstadt Odia (Ayuthia) den König gesehen („contarei aqui 3 ou 4 somente, das muitas que lhe vi fazer do anno 1540 até o de 1545, que continuei por mercancia vir a este reino“), und fügt bei, als F. de Castro 1540 nach Ayuthia gekommen sei, habe er, Pinto, sich dort aufgehalten.

Auf der anderen Seite scheint es doch, daß die Handelsfahrten Pinto's sich von Siam auch nach China ausdehnten, was damals bei den Portugiesen das gewöhnliche war, denn Nunez Barreto schreibt 1554 von ihm: „Er ist sehr bekannt bei jenen Königen Japans, da er seit 14 Jahren in jenen Gegenden Japans und Chinas Handel trieb.“ (MX II 766.) Daß ferner die Freibeuterstückchen der Peregrinaçam nicht ganz erdichtet sind, legt Pinto's eigene Angabe nahe:

„Mein Ehrgeiz und Traum war, mit 9 oder 10 000 Cruzados in meine Heimat zurückzukommen. Und es schien mir, wenn ein Mensch nicht gerade den Kelch oder die Monstranz in der Kirche raubte oder Mohammedaner würde, dann brauche er weiter nicht die geringste Furcht vor der Hölle zu haben; denn es genüge, daß er Christ sei und die Barmherzigkeit Gottes sei groß“ (Pinto 54, A 60).

Pero de Faria schrieb 1545 8. 10. an den König aus Goa, er habe als Kapitän Malakkas China wieder beruhigt, so daß jährlich 20 Dschunken nach jener Festung kamen, da er den chinesischen Kaufleuten Bankette gegeben und ihnen gute Gesellschaft geleistet habe (T 76—102); sein Nachfolger Simão de Mello aber schrieb am 15. 11. 1545 aus Malakka an den König, in China seien zur Zeit über 200 Portugiesen zerstreut und in Patane und anderen Gegenden viele andere „und alle diese haben derart die Furcht vor Gott und Ew. Hoheit abgelegt und fahren so in ihren Handelsgeschäften von einem Ort zum anderen, daß sie nie zu dieser Festung kommen, wodurch Euer Zollamt großen Schaden leidet“ (T 77—10). Xaver aber schrieb 1546, es führen jährlich viele Portugiesenschiffe von Malakka nach China; mit einem vornehmen Chinesen, der von Peking kam, hatte sein Gewährsmann gesprochen (MX I 407).

Die Namen auf Pinto's Freibeuterfahrten machen wie anderwärts meistens den Eindruck freier Erfindung; manche sind bekannt, z. B. Pulo Condor, Rio de Varela, Pulo Champelo (Cham Culão), Hainan, Ilha dos Ladrões (Palawan; s. die Karten von Linschoten und Diego Homen), Pulo Quirim (Pulo Coram ebda.), Lamau (Amoy ebda.),

Chincheu (Tschang-tschou), Liampo (Ning-po). Daß die Küste Chinas damals ein Eldorado für Freibeuter war, zeigen die chinesischen Annalen jener Zeit, die A. Tschepe S. J. benützte (Japans Beziehungen zu China seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1600, Jentschoufu 1907, 211 ff.).

6. Der Raubzug nach Calemplui. Wheeler denkt bei Calemplui mit seinen 17 Königsgräbern an den Wallfahrtsort P'u-to auf den vor Ning-po gelegenen Tschusan-Inseln oder an eine Insel im Yangtse-kiang (Geogr. Journal, London 1893, I 141). Nach Peregr. Kap. 111 lag sie in der Nanking Bucht. Die übrigen Namen sind so wenig wie Calemplui auf der Karte zu finden und wohl wie die ganze Fahrt erdichtet<sup>1</sup>.

7. Im Innern Chinas gefangen. Der Aufenthalt Pinto's im Innern Chinas scheint uns eine freie Erfindung<sup>2</sup>. Die Gründe für unsere Ansicht sind folgende:

1) Schon die ablehnende Haltung eines Mannes wie Maffei mahnt zur Vorsicht.

2) Der Bericht ist voll von Unwahrscheinlichkeiten. Die Namen sind nicht nur verballhornt, sie sind auf keiner Karte zu finden und vielfach ganz unmöglich. Daß Pinto mit seinen Gefährten vier Monate im Innern Chinas umherziehen konnte, ohne verhaftet zu werden, erscheint uns wenig glaubhaft; ebenso fragwürdig erscheint uns die vom Ungar Thomas, alias Mattheus Escandel, gegründete Christengemeinde, von der kein späterer Missionsbericht mehr zu melden weiß<sup>3</sup>. Die Beschreibung der Tempel und Bauten Pekings klingt recht phantastisch und wird dadurch nicht glaubwürdiger, daß Pinto uns versichert, er wolle sich darauf beschränken, was die

---

<sup>1</sup> Die chinesischen Küstenpiraten, die besonders Japaner anwarben, betrieben auch den Schmuggelhandel mit den Portugiesen; von diesen Geschäftskollegen hörte Pinto vielleicht, wie z. B. die verwegenen Japaner 1556 versuchten, das berühmte Grab des Kaisers Hung-u, des Stifters der Ming-Dynastie, Huang-lin (Calemplui könnte eine Verballhornung davon sein) südwestlich von Fung-yang-fu zu erreichen und zerstören, was ihnen mißlang, da die Truppen alarmiert wurden (Tschepe 275). Ein zweiter Versuch 1559 mißlang ebenfalls (ebda. 297).

<sup>2</sup> Erfuhr Pinto von seinen chinesisch-japanischen Schmugglerkollegen von dem abenteuerlichen Vorstoß der 53 japanischen Freibeuter ins Innere Chinas 1555 über Hang-tschou, Hwei-tschou, Wu-hu, Nan-king, Tschang-tschou (Chincheo) nach Hu-schu, der damals großes Aufsehen erregte? (Tschepe 256—257).

<sup>3</sup> Von mutmaßlichen Christen in Inner-China hörte Xaver 1545 in Malakka (MX I 407).

Chinesen ihm mitteilten, was er in dem chinesischen Büchlein „Aquesendo“ sah, das er mit nach Portugal gebracht habe, und was er selber sah. Maffei hätte sich sicher für dies Büchlein lebhaft interessiert; aber Pinto zeigte es ihm nicht, und Maffei sagt bei seiner Beschreibung der chinesischen Schrift, er habe zwei gedruckte chinesische Bücher gesehen, eines in der Bibliothek des Vatikans und eines in der des Escorial (Hist. Ind. I. 6). Wenn der Verfasser der *Peregrinaçam* auch nicht ausdrücklich behauptet, daß er die chinesische Schrift kannte, da er sich vielleicht beim „Aquesendo“ und „Toxe-falem“ deren Inhalt mitteilen ließ und bei der „Ersten Chronik der 82 Könige Chinas“ nur erklärt, er habe sie oftmals vorlesen hören, so müßte er zum mindesten die chinesische Sprache gut beherrscht haben. In diesem Falle aber kommt es uns seltsam vor, daß P. Nunez Barreto sich seiner in China 1555—1556, wie es scheint, gar nicht als Dolmetscher bedient. Am 23. Nov. 1555 schreibt Nunez aus Makao, er sei schon zweimal in Kanton gewesen, jedesmal einen Monat lang, um wegen der Befreiung der dort gefangenen Portugiesen zu verhandeln und zu sehen, ob er dort einen Bruder lassen könnte, um Chinesisch zu lernen (A 88). Das zweitemal war Pinto sicher nicht dabei (A 76), das erstemal vielleicht auch nicht. An die Möglichkeit, daß die Mitbrüder direkt von ihm Chinesisch lernen könnten, dachte Nunez offenbar nicht. Ferner wissen wir aus Pinto's Briefen, daß er in Malakka, Pegu, Siam und Japan Handel trieb; er kannte also die Kling Kaufleute in Malakka, deren Muttersprache das Tamil war, und wußte etwas Malaiisch, Siamesisch, Peguesisch und Japanisch. Diese Sprachen treffen wir nun auch in seinen „chinesischen“ Namen mit phantastischen Beigaben wieder. So erinnern an tamulisch-indische Namen: König Crisnagoldacotai, „der nach dem 5. Buch der Lage aller berühmten Orte Chinas dort 528 A. D. herrschte“ und die Große Mauer baute (*Peregr.* Kap. 95, 108), sein Nachfolger Goxilei Aparau, der die Mauer Pekings errichtete (108), Nacapirau, die Himmelskönigin (110, 111), Muhé Lakasa, ebenfalls eine Göttin (110), Trimechan, eine Sekte (114), Chausirão Panagor, der Urgroßvater des damals regierenden Königs (113), Chidampur, der Name seines Schatzes (113) und Trannocem Mudeliar, der Name des Königs von Malakka unter Albuquerque, dessen Grab Pinto in China trifft! (90).

Das Quiai, das Pinto öfters vor chinesische Götternamen setzt, wie Quiai Varatel, Gott aller Fische (90), Quiai Xingatalor, der Ober-

teufel (90), Quiai Tigüarem, der Gott der Nacht (96), Quiai Hinarel (100), Quiai Hujão, der Regengott, Quiai Figrau, der Gott der Sonnenatome, Quiai Niyandel, der Schlachtengott, Quiai Mitru, Quiai Colompon<sup>1</sup> und Quiai Muhelé (110), ist das malaiische Kiai (ehrwürdig) oder das peguesische Kyai (Heiliger).

Siamesisch klingt Nauticor (117), der Titel des Tatarenkapitäns (Nai-tô-roi-ek, Großer Kapitän), Nhay Camisama, der Name der Königinmutter in Peking (Nai, Herrin), wobei Camisama Japanisch ist (Kamisan, Frau).

Japanisch sind ferner die Namen der vier chinesischen Hauptsekten: Xaca (Shaka), Amida, Gizom (Seishi) und Canom (Kwanon) (107), Silau Angiroo (Anjirò), der Bonze auf Calemplui (78), Cuchimioco, die Bonzenquittungen fürs Jenseits (Kuchi-myôkuan) und Fiunganorse, „Himmelsstrafe“, ein Ortsname (96).

Daß die chinesische Sprache den Buchstaben „r“ nicht kennt, scheint Pinto, nach seinen Orts- und Personennamen zu schließen, nicht gewußt zu haben, und seine chinesischen Sprachproben dürften die Sinologen vergebens suchen zu entziffern (s. Kap. 86, 96), obwohl Pinto versichert, sein portugiesischer Begleiter habe den Christen in China sogar in chinesischer Schrift die Gebete geschrieben (91).

3) Auch an Widersprüchen fehlt es nicht. So fährt Pinto am 14. Mai 1542 (wohl Druckfehler für 1541) von Ning-po ab, kommt nach 83 Tagen nach Calemplui, flieht 29 Tage, irrt nach Schiffbruch vier Monate durch China, erhält nach  $6\frac{1}{2}$  Monaten Gefangenschaft sein Urteil in Peking, wohnt dann  $2\frac{1}{2}$  Monate weiter dort, ist dann in Quansi  $1+2+5+4+1$ , zusammen  $8\frac{1}{2}$  (!) Monate gefangen, zieht dann in die Tatarei, von da nach Cochinchina, China, Japan, zurück nach China und dann zu den Ryûkyû und von da über China zurück nach Malakka, was nach ihm weitere 24 Monate beansprucht, zusammen also mindestens vier Jahre, und kommt doch noch unter dem Kapitanat Faria's, also spätestens Anfang 1543 nach Malakka zurück! Und wie seine schriftlichen Ausführungen in der Peregrinação teilweise seinen mündlichen widersprechen, indem er das eine Mal von einem Thomas spricht, der vor etwa 600 Jahren, das

---

<sup>1</sup> In seinem Brief von 1554 (Diversi Avisi particolari dall' Indie, Venezia 1558, 281) spricht Pinto von dem „Idol für schwangere Frauen, Quiai Colompon, dem Gott der 104 Götter“, in Pegu.

andere Mal von einem Mattheus Escandel, der vor 142 Jahren nach China kam usw., so widersprechen die Angaben seiner Peregrinaçam auch den chinesischen Quellen, wonach die Tataren zwar 1542 Schansi, 1544, 1547, 1548 und 1549 weitere Provinzen verheerten, aber erst 1550 vor Peking zogen. (J. A. M. de Moyriac de Mailla S. J., *Histoire Générale de la Chine ou Annales de cet Empire* traduites du Tong-Kien-Kang-Mou. Paris X [1779] 314—318.)

4) Die Quellen, aus denen Pinto neben seiner reichen Phantasie seine Angaben über Innerchina schöpfte, sind nicht schwer zu finden. Eine derselben war Frey Gaspar da Cruz O. Pr., der im Kloster zu Azeitão, unfern Almada Profeß ablegte, 1548 nach Goa, 1555 von Malakka nach Kambodscha, 1556 nach Kanton ging, von wo er nach kurzem Aufenthalt nach Ormuz und von dort 1569 nach Portugal zurückkehrte, wo er 1570 in Setubal, unfern Almada, an der Pest starb. In seinem Werk *Tractado em que se contam muito por estenso as cousas da China*, das 1569 in Evora gedruckt wurde, und das Pinto sicher kannte, haben wir die Vorlage für den Tatareneinfall der Peregrinaçam. Hier heißt es Kap. 4 nach einem Bericht über die Große Mauer:

„Den Portugiesen, die 1550 gefangen und in den Kerkern waren, versicherte man, seit einigen Jahren sei Waffenstillstand zwischen den Chinesen und Tataren, und 1550 hätten die Tataren einen großen Einfall nach China gemacht, wobei sie eine sehr vornehme Stadt nahmen. Aber viele Chinesen kamen zusammen und umschlossen die Stadt, und da man sie mit Waffengewalt nicht nehmen konnte, fanden sie durch einen niederen Mann ein Mittel, sie und ihre Pferde zu töten, und so wurden sie wiederum Herren der Stadt“ [vgl. bei Pinto, wie Nixiamco durch Vermittlung eines Portugiesen erobert wird]. „Die Portugiesen, die hernach in Freiheit gesetzt wurden, versicherten, alle Gefangenen in den Kerkern hätten . . große Begeisterung gezeigt, in der Hoffnung, durch die Tataren frei gesetzt zu werden“ [vgl. Pinto's Befreiung durch den Tatareneinfall in Quansi].

Dann schildert Frey Gaspar in Kap. 6, wie der Statthalter von Kanton auch Cansi (Kwang-si) mitverwalte, und teilt uns mit, er habe sich von einem glaubwürdigen Fidalgo namens Galiote Pereira, der in der Stadt Cansi gefangen war, informieren lassen und für dies sein Buch vieles aus dessen Tagebuch (roteiro) entnommen.

Galiote Pereira war Pinto persönlich gut bekannt. 1539 war er mit ihm in Malakka (Faria 39 in Brito Rebello, *Peregr. IV* 151), ebenso 1547 (MX II 275). Sein Roteiro über seine Ge-

fangenschaft, das Frey Gaspar benützte, sah Pinto vielleicht bei den Dominikanern in Azeitão in der Handschrift ein<sup>1</sup>.

Wie Galiote Pereira waren auch andere Portugiesen in Kwang-si gefangen, so Affonso Remiro und seine Gefährten, der 1555, also zur Zeit, als Pinto nach Kanton kam, einen Brief „an die dort Handel treibenden Portugiesen“ schrieb und sie um Hilfe bat (\* Lissabonkodex, Ajuda 49—IV—49 f. 233v—234v). Darin schrieb er, wie 1548 bekanntlich zwei Dschunken des Fernão Borges und Lançarote Pereira mit 30 Portugiesen, darunter auch Remiro, und einer Anzahl Laskaris von den Chinesen gefangen genommen und von Chincheo (Tschang-tschou) acht Tagereisen weit nach Funcheo (Fu-tschou) geführt wurden, wo sie 22 Monate gefangen blieben. Nachdem die vom König gesandten Beamten ihre Unschuld erkannt hatten, wurden sie nach der Hauptstadt Consi (Kwang-si) gebracht, wo sie 1555 noch waren, 60 Seelen im ganzen.

Als Pinto ferner 1554 mit P. Nunez Barreto im Jesuitenkolleg zu Malakka war, besuchte sie ein Portugiese, der 6 Jahre in China gefangen gewesen war, und erzählte dem Pater viel über China, worüber dieser eine lange „Informação de algumas cousas dos costumes e leys do Reyno da China“ nach Portugal schickte, deren Inhalt Pinto sicher nicht unbekannt blieb (A 113—121). Wir finden deren Angaben in der *Peregrinação* wieder, die Beschreibung der Städte und Kerker, die Strafe der Zwangsarbeit in der Verbannung, die Überführung der gefangenen Portugiesen von einer Stadt in eine andere, die Große Mauer, den Einfall der Tataren zur Zeit, als sie dort gefangen waren, deren durch Hunger verursachten Rückzug, die Denksteine an den Straßen. Peking beschreibt der Gewährsmann Barreto's nach dem Hörensagen und erwähnt Bilder des Königspalastes, die man zeige, aber nicht außer Landes lasse (wohl die Quelle für Pinto's „Aquesendo“). Die dreifache Mauer und deren Umfang, die Abgeschlossenheit des Königs, der nie seinen Palast verläßt, die Palasteunuchen, die „Ulaos“, alles finden wir bei Pinto wieder, nur

<sup>1</sup> Ein Bericht Galiote Pereira's über China wurde 1561 von Luis Frois S. J. an die Mitbrüder in Portugal geschickt und ist abgeschrieben im \*Evorakodex „*Cartas da Índia*“, Academia das Sciencias, Lisboa 3—9—11, Bd. II, f. 367—382; vgl. Frois' Begleitbrief, Dez. 1561 aus Indien, f. 382). Eine zweite Abschrift ist im Ordensbesitz: \*Japsin, *Relationes, Documenta etc.*, 1561—1647. Hakluyt veröffentlichte den Bericht englisch nach einer italienischen Ausgabe (II. Bd., Pt. 2, S. 68—80).

daß er gleich runde Zahlen angibt: 100 000 Palasteunuchen, 30 000 Dienerinnen und 12 000 Wächter! (Kap. 114). Wir hören, daß Leute ohne Beschäftigung als Räuber gefangen werden, wie es Pinto geschah, und daß der Gewährsmann in einer Stadt gefangene Frauen fand, die Birmanisch sprachen (wie Pinto christliche fand).

Schon als Pinto 1551 mit Xaver nach Sanchoan kam, trafen sie dort Diogo Pereira mit einem Brief portugiesischer Gefangener aus Kanton, wie F. Perez S. J. am 21. I. 1555 aus Cochín an den Ordensgeneral schrieb (\*Epist. Goan. 1552—1572 f. 73, im Ordensbesitz). Andere Berichte portugiesischer Gefangener aus China, die der Verfasser der *Peregrinação* vielleicht zu Gesicht bekam, waren die Briefe, die 1534 Christovão Vieira, 1536 Vasco Calvo<sup>1</sup> und um 1562 Amaro Pereira aus den Kerkern Kantons schrieben,<sup>2</sup> und außerdem konnte sich Pinto noch persönlich bei befreiten Gefangenen wie dem 1552 entkommenen Manoel de Chaves (MXI 791, 803), dem Gewährsmann Barreto's in Malakka 1554 (der vielleicht Chaves ist), dem 1555 losgekauften Matheus de Brito und seinen beiden Gefährten, sowie den aus Kwang-si geflüchteten Portugiesen erkundigen<sup>3</sup>.

Daß Pinto nicht selber als Gefangener in Kwang-si gefangen war, sondern hier den oben genannten Quellen folgte, zeigt seine naive Behauptung, die Tataren seien mit ihm in etwa fünf Tagesmärschen von dort nach Peking gezogen. Seine geographischen Kenntnisse verrieten ihm nicht, daß das eine Strecke von über 1800 km in der Luftlinie war!

5) Dazu kommt, daß weder Pinto noch Nunez Barreto 1554 und 1555 etwas von Pinto's früherem Aufenthalt im Innern Chinas wissen. Pinto schreibt Ende 1554 aus Malakka zwar allgemein von „Beschwerden, Gefangenschaften, Hunger, Gefahren und Eitelkeiten“, worin er so unvernünftig 40 Jahre verlebt habe, und fügt bei, er schreibe jetzt auf Befehl des P. Nunez Barreto über sein Leben und über einige Dinge, die er gesehen habe. Das tut er auch. Er spricht ausführlich von seinen verschiedenen Besuchen in Japan, seinem Aufenthalt in Pegu, seinen zwei bis drei Fahrten nach

1 Veröffentlicht von D. Fergusson, *Letters from Portuguese captives in Canton*. Bombay 1903.

2 \*Evoracodex „*Cartas da India*“, Acad. de Ciencias, Lisboa 3—9—11, f. 431—434v.

3 Über letztere s. Gaspar de Cruz, *Tratado das cousas da China* c. 26.

Martaban, seinen Fahrten nach Siam und schildert eingehend, was er dort sah. Aber von seinem Aufenthalt im Innern Chinas schweigt er. Und doch stand China neben Japan bei Nunez Barreto und seinen Begleitern damals im Vordergrund des Interesses; wollte doch Barreto um jeden Preis versuchen, der Mission den, von Franz Xaver vergebens gesuchten, Eingang ins verschlossene Reich der Mitte zu erlangen (A 71, 72, 74, 76, 85—89, 99—100). Nachdem Pinto kurz Kambodscha, Champa und Cochinchina erwähnt hat, sagt er, über China gäbe es endlos zu schreiben; so Gott wolle, werde er seinen Mitbrüdern von Japan aus vieles über China und dessen Bereitschaft für das Evangelium mitteilen. Wollte er erst mit Nunez Barreto nach Kanton gehen, um Stoff für seine Information über China zu sammeln, oder hielt er es für überflüssig, dem Bericht des sechs Jahre gefangenen Portugiesen, den Barreto beilegte, noch etwas hinzuzufügen?

Barreto läßt uns hierüber keinen Zweifel. Pinto wußte offenbar damals noch nichts über das Innere Chinas. Sonst wäre es doch unbegreiflich, daß Barreto den Mitbrüdern den Bericht eines unbekannten Portugiesen gibt anstatt den seines Mitbruders Fernão Mendez, und noch unbegreiflicher, daß er in dem genannten Bericht über das geheimnisvolle, hochberühmte Peking nur meldet, was sein unbekannter Gewährsmann vom Hörensagen darüber weiß, statt Pinto als Augenzeugen sprechen zu lassen, und daß er selbst die Fabel von den 15 Spannen (3 m) hohen Palastwächtern ruhig stehen läßt (A 117—118). Und ebenso unbegreiflich wäre es, daß Barreto sich in Makao vom siamesischen Gesandten ebenfalls das Märchen von den 500 Riesenwächtern des chinesischen Königs aufbinden läßt (A 86) und daß er 1558 schreibt, daß in China (trotz Pinto's Predigt des Matthäus Escandel) seit Erschaffung der Welt niemals der wahre Kult gewesen sei und daß bei diesem Gedanken die Anwesenden vor Trost zu Tränen gerührt worden seien, als er 1555/56 auf Lampacau, also auf chinesischem Boden, Gottesdienst hielt und das Evangelium predigte (A 98)<sup>1</sup>.

8. Im Land der Tataren. Mit der Gefangenschaft im Innern Chinas fällt auch die Reise Pinto's ins Land der Tataren, deren phan-

<sup>1</sup> Über die von Pinto erwähnten christlichen Nachkommen des Thomé Pirez und Abel-Remusat (Nouv. Mém. As. II, 250), der ihm gläubig folgt, schreibt H. Cordier: „Pinto mentait et Rémusat se trompait“ (Histoire Générale de la Chine, Paris 1920, III, 124).



tastische Schilderungen und unauffindliche Namen sowieso schon stutzig machen müssen. Mehr noch müssen die geographischen Kenntnisse unseres Autors erstaunen, die er bei der Reise von der Tatarei nach Cochinchina entfaltet.

9. Von der Tatarei nach Cochinchina. Pinto beschreibt uns mit allen Zwischenstationen, wie er von der Hauptstadt des Tatarenlandes auf einer ununterbrochenen Wasserstraße zu Schiff nach Huzanguee<sup>1</sup>, der Hauptstadt von Cochinchina, kommt! Das allein genügt zu zeigen, daß er niemals eine solche Reise machte.

Daß Pinto bei seiner Fahrt durch das damals gänzlich unbekannte Land natürlich auch über den geheimnisvollen See fuhr, von dem die Eingeborenen fabelten und aus dem die großen Ströme Hinterindiens und Chinas ihren Ursprung nehmen sollten, ist klar. Nur daß die fünf Stellen, an denen er von ihm spricht, sich gegenseitig völlig widersprechen (Peregr. Kap. 88, 128, 131, 182, 185) und er ihn immer neu titulierte: Famstir See, Singapamor See, „im Land Cunebetee“ genannt, und Chiamai See<sup>2</sup>.

Wenn St. Wheeler im Geogr. Journal (London 1893 I 143—145) Pinto's Route nachgeht und Tuymican, die Tatarenhauptstadt (Peregr. Kap. 107 ist Lançame<sup>3</sup> die Hauptstadt), beim See Kukunor

<sup>1</sup> F. Romanet du Caillaud, der Pinto's Bericht wie den ihm ebenbürtigen des Ordoñez de Cevallos für wahr hält, setzt Huzanguee gleich Van-Lai-Sach, der damaligen flußaufwärts in der Provinz Thanh-Hoagelegenen Hauptstadt des anamitischen Reiches, das die Portugiesen zu Cochinchina rechneten. Er sagt: „Le premier mot de ce nom se prononçant „ouann“ en chinois, si, comme cela arrive maintes fois dans les pays dont la langue dépend du chinois, on supprime l'un des mots de ce nom composé, celui du milieu, par exemple, on a un nom, Van-Sach, qui, prononcé à la chinoise, se rapproche assez du nom de la capitale du Tonkin, Huzanguee (prononcez Houzanngué) que cite Mendez Pinto“ (Essay sur les Origines du Christianisme au Tonkin et dans les autres pays annamites. Paris 1915, 11—12).

<sup>2</sup> Über den Chiamai See berichtet bereits Barros, Asia in der ersten (1. 9. 1) und dritten Dekade (3. 3. 4), die 1552 und 1563 in Lissabon erschienen und die Pinto sicher kannte. Maffei spricht von den Flüssen in Pegu, „e quibus unus e Ciamajo lacu 150 leucarum decurrit spatio“ (Hist. Ind. I, 16), aber seine Quelle ist nicht Pinto, sondern ein Brief des Franziskanermissionars Bomfer, der von 1555—1558 in Cosmin (Pegu) weilte und dem die Eingeborenen wohl von dem sagenhaften See in Zentralasien berichteten. (Über Bomfer vgl. auch Ayres, 1904, 75.) Linschoten zeichnet den „Chiamia lacus“ nördlich von Ava und Bengalen und östlich von Szetschwan im Reiche des Brama (Birma)!

<sup>3</sup> Pinto hatte wohl von dem Laos Reich Lang-Chkang im Innern Hinterindiens gehört; vgl. über dasselbe T'oung pao 1900, 149—167. Von der Tatarei jenseits China spricht schon Franz Xaver (MX I, 478, 488).

vermutet, Lechune, das Rom der Tataren, im Tibetanischen Wort La-Khang (Tempel) wiederzufinden glaubt und eine Reise Pinto's sogar nach Lhasa nicht für ausgeschlossen hält, im „Jangumaa“, einem der aus dem Chiamai See fließenden Ströme, „Giama Nu“, den tibetanischen Namen des Oberlaufes des Salween wiederfindet, die feindlichen Tinocouhos mit den Tenchoa oder Tingiva gleichsetzt und Pinto schließlich bei der Mündung des Song-koi die Küste erreichen läßt, so ist all das verlorene Mühe.

Daß Pinto niemals eine Reise durch Cochinchina machte, legt auch der Umstand nahe, daß er 1554, wo er auf Barreto's Geheiß seine Erlebnisse und die von ihm bereisten Länder schildert, von Cochinchina nur zu sagen weiß:

„Cauchinchina ist ein sehr großes heidnisches Land und grenzt an China. und bei seinem Eingang liegt eine große Insel, die sie Ainão nennen“ (A 65).

10. Die erste Japanfahrt (Entdeckung Japans). Zum besseren Verständnis des Folgenden schicken wir einen Fahrplan voraus, den die Schiffe damals einzuhalten pflegten, da sie nur mit bestimmten Winden fahren konnten.

1. Malakka nach China: April—August. 1 Monat<sup>1</sup>.
2. China nach Japan: Ende Mai—1. August spätestens. 10—12 Tage<sup>2</sup>.
3. Japan nach China: Sept.—Marz. 10—12 Tage<sup>3</sup>.
4. China nach Malakka: Oktober—Februar. 1 Monat<sup>4</sup>.
5. Malakka nach Ternate (über Borneo): 15. August. 5 Wochen.<sup>5</sup>
6. Malakka nach Ternate (über Ambon, Banda): 1. Januar. 7 bis 8 Wochen.<sup>6</sup>
7. Ternate nach Malakka: 15. Februar. 4½ Monate.<sup>7</sup>

1 April (A 77), Juni (MX I 649), August (\*Valignano. Summarium der Goa Provinz 1580, Kap. 40 in: Ordinationes Goanae II. Im Ordensbesitz).

2 Mai (\*Valignano Brief aus Goa, 25. 12. 1574 an General, in: Epist. Jap. 1571—1574 f. 295, im Ordensbesitz), 1. August (MX I 650).

3 So nach den Datierungen der Missionsbriefe aus den Abfahrtshäfen der Chinaschiffe; s. z. B. Schurhammer-Voretzsch, Geschichte Japans, S. XIX bis XXI.

4 Oktober (MX I 781—796). Xaver blieb auf Sanchoan begraben „bis zum 17. Februar 1553, zu welcher Zeit die Schiffe von China nach Malakka zu fahren pflegen“ (MX II 898).

5 MX I 431; G. Rebello, Informação das cousas de Maluco in: Collecção de Noticias para a hist. e geogr. das nações ultramarinas, Lisboa VI (1856) 299.

6 MX I 417. Von Amboina bis Ternate in einer Prau in 1—2 Wochen; s. \*Brief A. Marta's S. J. aus Amboina an General, 30. 5. 1587 in: Epist. Goan. et Malab. 1580—1589, f. 353. im Ordensbesitz.

7 G. Rebello, Informação 299: „Von Ternate ab 15. 2.; in 7 Tagen nach Amboina; hier ab 15. 5; Malakka an Ende Juni.“

Die Hauptquellen über die Entdeckung Japans durch die Portugiesen sind:

1. Der Bericht des Garcia Descalante Alvarado, datiert Lissabon 1. 8. 1548<sup>1</sup>. Außer Tiele u. Dahlgren haben ihn alle bisherigen Pintoforscher übersehen. Der Verfasser war Offizier in der spanischen Flotte des Ruy Lopez de Villalobos und weilte 1544—1546 auf den Molukken. Auf Tidore erzählte ihm Diego de Freitas, der Bruder des Festungskapitäns Jordão de Freitas:

Als er mit einem Schiff in der Stadt Siam (Ayuthia) war, kam eine Dschunke von Kaufleuten aus Ryūkyū dahin, die ihm aber die Lage ihrer Heimat nicht verrieten und wieder heimfuhren. Von den Portugiesen, die mit Freitas in Siam waren, fuhren einige in einer Dschunke ab, um an der Küste Chinas Handel zu treiben. Der Sturm trieb sie zu einer Insel der Ryūkyū. Der König jener Inseln behandelte sie auf die Fürsprache ihrer Ryūkyū Freunde, mit denen sie in Siam verkehrt hatten, gut und gab ihnen Nahrungsmittel und so fuhren sie ab. Sie berichteten in China von der Kultur und dem Reichtum der Inseln und daraufhin fuhren andere portugiesische Kaufleute in chinesischen Dschunken von der Küste Chinas ostwärts und kamen zu genannter Insel. Dieses Mal ließ man sie aber nicht an Land gehen. Sie mußten eine Liste ihrer Waren samt den Preisen überreichen und man bezahlte ihnen danach die Waren mit Silber, gab ihnen Nahrungsmittel und hieß sie gehen.

Soweit der erste Bericht. Diego de Freitas kam am 7. 11. 1544 mit seinem Bruder nach Ternate<sup>2</sup> und fuhr also Mitte August von Malakka und spätestens Februar 1544 von Siam ab. Eine einfache Berechnung nach unserem Fahrplan zeigt also, daß die erste Fahrt nach den Ryūkyū spätestens August 1542, die zweite spätestens August 1543 von China aus stattfand.

Einen zweiten Bericht verdankte Escalante dem Galizianer Pero Diez aus Monterrey, der nach der Unterredung mit Freitas zu ihm nach Tidore kam. Diez war mit den letzten Schiffen aus Borneo nach Ternate und nach Borneo in einer Dschunke von den Inseln Japans gekommen. Er berichtete:

Mai 1544 fuhr er in einer Chinesendschunke von Patane nach Chincheo (Tschang-tschou), Lionpu (Ning-po) und Nenquin (Nanking) und von da nach Japan, das er näher beschreibt. Während 5 Dschunken von Chinesen aus Patane und darin einige Portugiesen im Hafen waren, griffen über 100 aneinandergekettete Chinesendschunken sie an. Die Portugiesen aus jenen 5 Dschunken

1 L. Torres de Mendoza, Colección de Documentos Ineditos. Madrid V (1866), 200—204.

2 Jordão de Freitas landete in Ternate am 7. 11. 1544 (G. Rebello, Informação de Maluco 227), mit ihm Diego (\*Jordão de Freitas an den König, Ternate 1. 2. 1545, T 76—15).

fuhren ihnen in 4 Barken mit 3 „versos“ (berços, kleinen Geschützen) und 16 Arkebussen entgegen, schlugen sie und töteten ihnen viele Leute. Dort schlossen sich ihnen andere Portugiesen an, die von den Ryūkyū kamen.

2. Antonio Galvão, 1536—1539 Kapitän von Ternate, fuhr 1540 von Malakka nach Indien und Portugal zurück<sup>1</sup> und schrieb dort seinen „Tratado . . de todos os descobrimentos“, der nach seinem Tode 1563 in Lissabon gedruckt wurde. Darin schreibt er:

1542, als Diego de Freitas in Siam in der Stadt Dodra [d'Odia = Ayuthia] als Kapitän eines Schiffes war, flohen ihm 3 Portugiesen in einer Dschunke, die nach China fuhr: Antonio da Mota, Francisco Zeimoto und Antonio Pexoto<sup>2</sup>. Auf der Fahrt nach Ning-po trieb sie Sturm vom Land ab und in wenig Tagen sahen sie im Osten eine Insel, die sie Japan (os Japões) nennen<sup>3</sup>.

3. Franz Xaver S. J. schreibt am 29. I. 1552 aus Cochín nach Europa:

„Es sind 8 oder 9 Jahre her, daß diese Inseln Japans durch die Portugiesen entdeckt wurden.“ (MXI 676): dasselbe wiederholt er 5 Wochen später (MXI 731).

4. Kaiserliches Diplom an Tokitaka Danjō, den Statthalter von Tanegashima, vom 17. des 2. Mondes des 4. Jahres Kōji (1558), wodurch er zum Lohn für Einführung von Pulver und Arkebuse in den Rang Jū-go-i no ge erhoben und zum Sakonye Shōkan ernannt wird, nebst Begleitschreiben des Kwambaku Konoye Ue Ie<sup>4</sup>.

5. L. Frois S. J. schreibt aus Bungo an Mitbrüder in Rom, 6. 6. 1577, was Ōtomo Yoshishige, König von Bungo, eben damals seinem Gefährten P. Francisco Cabral mitteilte<sup>5</sup>.

1 \*Exsultan Mohamat von Pedir an König, Malakka. 15. 11. 1543 T Parte III 15—94.

2 Einen Francisco da Motta finden wir 1616 in Quilon (MX II 632), einen Pero Peixoto 1528, der sich mit seinen Leuten in Melinde dem Statthalter und Jordão de Freitas auf deren Fahrt nach Indien anschließt (L III 312), und 1537 einen Gaspar Zeymoto in Malakka (\*Tristan d'Ataide an König, Malakka, 11. 11. 1537 T 60—7).

3 In den 2 Briefen, die Galvão an die Regentin D. Catarina und wohl an König D. Sebastian richtet, erwähnt er neben vielen anderen Handelsgebieten auch China und die Ryūkyū, aber nicht Japan (Text bei Sousa Viterbo, *Trabalhos Nauticos dos Portuguezes*, in: *Memorias da Ac. Real das Sciencias de Lisboa*, Cl. de Sc. Mor. Nov. Ser. t. VII, P. II. Lisboa 1898, S. 119—123). Escalante's Schrift war ihm sicher nicht bekannt; dafür bürgte schon ihr politischer, vertraulicher Inhalt. Erst 1866 erschien sie im Druck.

4 Original 1897 im Besitz seines Nachkommen Tanegashima Moritoki, Bezirk Kumao (Osumi), s. Haas, *Geschichte d. Christentums in Japan*, Tokio 1902, 34.

5 \*Epist. Jap. 1575—1579, 83. Original, im Ordensbesitz.

„Als das Portugiesenschiff aus China nach Japan zu fahren begann, hatte ich hier einen Portugiesen (über)<sup>1</sup> drei Jahre bei mir (einen Arzt von Beruf)<sup>2</sup>, der meinen Bruder, den König von Yamaguchi, von einem Büchsen schuß heilte, welcher jenem die Hand verletzt hatte. Ich frug ihn stets verstellt, ohne daß er mein Herz erkannte, im Einzelnen über den Stand und die Regierung der Portugiesen in Portugal und Indien, vor allem aber über den Stand und das Leben der Ordensleute; und um zu sehen, ob das, was jener Portugiese mir sagte, von der Wahrheit abwicke, schickte ich vor gegen 26 Jahren einen meiner heidnischen Diener, der von dort als Christ zurückkehrte.“ . . Frois bemerkt weiter: „Der Christ aber, der diese Mitteilung überbrachte, Lourenço Pereira, ist derselbe, der vor gegen 26 Jahren in Indien war“.

6. L. Frois S. J. schreibt aus Bungo an die Mitbrüder in Portugal, 16. 10. 1578<sup>3</sup>:

„Der König von Bungo ist jetzt gegen 48—49 Jahre alt. . . Er rief Bruder Damião [einen japanischen Jesuitenbruder] . . und begann: „Als ich 16 Jahre zählte und mit meinem Vater in Funai war, hatte ich ein Verlangen, Christ zu werden und mir scheint, daß eine Kraft von Gott mir diese Gnade jetzt verschafft wegen eines kleinen Dienstes, den ich damals tat. . . Als ich nämlich 16 Jahre alt war, kam eine kleine Chinesendschunke zum nahe bei Funai gelegenen Hafen. Darin waren 6—7 portugiesische Kaufleute und ihr Anführer war ein reicher Mann namens Jorge de Faria. Der heidnische chinesische Pilot riet meinem Vater, er solle die Portugiesen ermorden und deren Habe nehmen. Mein Vater wollte das aus Habsucht tun, aber ich legte Fürsprache für sie ein, denn sie seien so weit hergekommen, fremde Leute, um unter seinem Schutz in seinem Lande Handel zu treiben; er solle ihnen eher dienen und Freundschaft zeigen. Das rettete sie.“

Dann kam ein Portugiese Diogo Vaz, der blieb 5 Jahre hier und sprach schon verständlich Japanisch. Er betete stets morgens aus einem Buch und abends mit einem Rosenkranz. Ich frug ihn, was er da tue und ob er dabei die Kami und Hotoke Japans anbete. Da lachte er und sagte mir, er bete nur den Schöpfer des Himmels und der Erde an, den Erlöser der Welt. Das gefiel mir sehr und ich bewahrte es immer im Herzen. . . Einige Jahre darauf kam P. Balthazar Gago und ein anderer Bruder, um in Funai Wohnung zu nehmen.“

7. Br. Yofu Paulo S. J., zwischen 1509 und 1514 im Reiche Wakasa geboren, wirkte 1565—1580 als Katechist, dann als Predigerbruder, erst in Funai und Usuki (Bungo), dann in Kawachinoura und Nagasaki, wo er 1596 starb. Er erzählte dem P. João Rodriguez

<sup>1</sup> So, vielleicht nach anderer via, Die Missionsgeschichte späterer Zeiten: Briefe aus Japan, Augsburg 1796, II, 243.

<sup>2</sup> So die lateinische Fassung in: J. Hayus, De Rebus Iaponicis, Antverpiae 1605, 37.

<sup>3</sup> Cartas que os padres . . . escreuerão dos Reynos de Iapão e China. Euora 1598, I, 418, 422.

Tçuzzu und schrieb in seinem Buche „Monogatari“ (Erzählungen)<sup>1</sup>:

Nach dem ersten Portugiesenschiff, das nach Tanegashima fuhr und dort die Einwohner den Gebrauch der Feuerwaffen lehrte<sup>2</sup>, kam ein Portugiesenschiff nach Bungo. Die Portugiesen konnten mit den Eingeborenen nicht sprechen, da sie keinen Dolmetscher hatten. So wurde nur mit Wage und Gewichten verhandelt, um einige Dinge zu verkaufen. Als der Herzog von Bungo, der damals regierte, der Vater des hernach zum Christentum übergetretenen Herzogs Francisco [Ôtomo Yoshishige], das Schiff und dessen Reichtümer sah, wollte er aus Habsucht die Portugiesen toten und das Schiff nehmen, aber sein Sohn wehrte es ihm, und so stand er davon ab.

8. Dairiui Bunji (Fumiyuki) schreibt in seinem, in der Periode Keichô (1596—1614) für den Sohn des bei der Ankunft der ersten Portugiesen als Statthalter von Tanegashima fungierenden Tokitaka verfaßten Büchlein Teppô-ki<sup>3</sup>:

Am 25. Tag des 8. Mondes des 12. Jahres Teimbun (23. 9. 1543) landete das erste Portugiesenschiff in Nishimura Ko-ura mit etwa 100 Mann, darunter einem Kenner der chinesischen Schrift. Der Dorfvorsteher Oribenojô meldete es dem Statthalter Tokitaka. Dieser ließ sie am 27. des 8. Mondes nach seiner Residenz Akaoki holen. Die 2 Vorsteher der Kaufleute hießen Mura Shukusha und Kirishita ta Mota<sup>4</sup>. Tokitaka ließ sich 2 Gewehre schenken und im Schießen unterrichten; sein Diener Shinogawa Koshirô lernte die Bereitung des Pulvers.

9. Die Chronik der Familie Yaita<sup>5</sup>, deren Vorfahren bei der Einführung der Feuerwaffen mitbeteiligt waren, ergänzt:

Am Feste Chôyô no setsu (dem 9. Tag des 9. Mondes) lernte Tokitaka den Gebrauch der Feuerwaffe. Er übte täglich, bis er unter 100 Schüssen keinen Fehlschuß tat. Um diese Zeit schickte Sugibô im Tempel Negoro (Kishu), 100 ri entfernt, einen Boten und erbat ein Gewehr. Tokitaka schickte ihm Tsuda Kenmotsunojô mit einem Gewehr und ließ ihn im Schießen und der Pulverbereitung unterrichten. Tokitaka wollte durch den Schwertschmied Yaita Kimbei Kiyosada Flinten gießen lassen. Aber erst als der Statthalter dem Kapitän seine Tochter Wakasa gab, verriet dieser das Geheimnis der Herstellung und fuhr mit Wakasa nach seinem Lande ab. Yaita mühte sich nun Tage und Monate mit dem Flintenguß, aber brachte es nicht fertig, den Boden zu schließen.

Das nächste Jahr kehrte der Kapitän mit Wakasa zurück und landete in Kuma-no-ura. Jetzt lehrte er Yaita auch, wie man den Boden schließt, und erst jetzt erfuhr jener, daß man die Flinten rollen müsse. Binnen etwas über Jahresfrist hatte er gegen 10 Arkebusen gemacht.

1 Ayres 1906, 11, nach J. Rodriguez Tçuzzu. Historia da Igreja do Japão.

2 Das Vorhergehende steht vielleicht nur bei Tçuzzu, nicht bei Yofo Paulo.

3 Der volle Text bei Haas, Geschichte d. Christentums in Japan 1902, 29—31.

4 Mura Shukusha = Zeimoto Furanshukusha (Francisco); Kirishita ta Mota = Kirishita (Christão) da Mota.

5 Haas, Geschichte d. Christentums 29—32.

10. João Rodriguez Tçuzzu S. J., 1634 zu Makao gestorben, schreibt in seiner unvollendet gebliebenen \*Historia da Igreja do Japão<sup>1</sup>:

1542 landeten nach Galvão die ersten Portugiesen Antonio da Motta, Francisco Zeimoto und Antonio Peixoto in Japan. Dies war auf Tanegashima und hier lehrten die Portugiesen die Einwohner den Gebrauch der Feuerwaffen, und von dort verbreitete er sich in ganz Japan. Auf jener Insel hat sich heute noch der Name der Portugiesen erhalten, die sie die Herstellung der Arkebusen lehrten.

#### 11. Ôtomo-ki<sup>2</sup>:

„In der Zeit des Sôrin Nyûdô [Ôtomo Yoshishige], am 27. Juli des 10. Jahres Tembun [1541] kamen Männer von Groß-Ming nach Shingûji [Funai] in der Provinz Bungo. Auf dem Schiff waren etwa 280 Mann.“

12. Satsuma Nampobunshu<sup>3</sup> (nach Arai Hakuseki, Sairan Igen):

Juli 1541 kam Riesenschiff mit 280 Mann nach Shingû-ura in Bungo. Ein Mann namens Futsurai Shakuko<sup>4</sup> schenkte eine Feuerwaffe an Bungo. Der Kapitän kam im August des 12. Jahres Tembun [1543] mit 6 Schiffen wieder; eines mit 100 Mann ankerte in Tanegashima, die anderen 5 fuhren nach Bungo weiter.

#### 13. Hirai Kisho, Ônankenshikô<sup>5</sup>:

Juli des 11. Jahres Tembun [1542] kam Riesenschiff nach Shingû-ura in Bungo und schenkte Ôtomo Sôrin Flinten und andere Kostbarkeiten. 1544 kamen 6 Schiffe. Der Fürst schickte mit ihnen seinen Diener Saitô Gensuke zu ihrem Land, wo er starb und sein Grab noch zu sehen ist<sup>6</sup>.

#### 14. Ungenannter japanischer Bericht<sup>7</sup>:

Im 10. Jahr Tembun [1541] kam Portugiesenschiff nach Tanegashima und fuhr über Kagoshima nach Bungo. Ôtomo gab den Portugiesen Wohnung im Tempel Jingûji. Von da an kamen die Portugiesen jedes Jahr zu verschiedenen Häfen von Kyûshû. Tokitaka lernte den Gebrauch der Feuerwaffen. Nächstes Jahr kamen die Portugiesen mit Schmieden und lehrten ihn deren Herstellung. Suginobo, ein Priester von Negoro (Kii) und Tachibanaya Matasuburo, ein Kaufmann von Sakai, kamen nach der Insel und wurden auch im Gebrauch und der Herstellung der Feuerwaffen unterwiesen. Die Portugiesen lehrten Ôtomo auch die Handhabung von Geschützen.

Aus den angeführten Quellen folgt mit großer Wahrscheinlichkeit:

<sup>1</sup> Ayres 1906, 11.

<sup>2</sup> Haas 28.

<sup>3</sup> Haas 28, 36.

<sup>4</sup> Arai Hakuseki erklärt, das sei Franz Xaver; dieser aber kam erst 1551 nach Bungo.

<sup>5</sup> Haas 28.

<sup>6</sup> Der Gesandte reiste erst 1551 ab und starb in Japan.

<sup>7</sup> J. Murdoch, A History of Japan, Kobe 1903, 41—42.

1. Die erste Landung von Portugiesen auf den Ryûkyû 1542.
2. Die erste Landung von Portugiesen in Tanegashima 1543.
3. Die erste Landung von Portugiesen in Bungo 1544.
4. Die Unwahrscheinlichkeit, daß Pinto unter den ersten Entdeckern Japans war.

Daß die erste Landung auf Tanegashima war, beweisen das Kaiserliche Diplom von 1558, das Teppô-ki, die Chronik der Familie Yaita, und die Überlieferung, die Tçuzzu 1634 bezeugt und der heutige Name für Gewehr in SüdJapan „Tanegashima teppô“ (Eisenröhren von Tanegashima).

Daß diese Landung 1543 erfolgte, dafür sprechen folgende Gründe:

1) Die genaue Datierung des Teppô-ki, der besten und ausführlichsten Quelle.

2) Diego de Freitas weiß Escalante nichts von der Entdeckung Japans zu sagen. Politische Gründe erklären sein Stillschweigen kaum, denn dann hätte er auch nichts von der Entdeckung der Ryûkyû sagen dürfen, zumal schon vor Freitas' Ankunft auf Ternate ein den Spaniern auf Tidore entlaufener portugiesischer Matrose seinen Landsleuten verraten hatte, Villalobos und seine Leute kämen mit schlechten Absichten, denn sie redeten untereinander nur davon, wie sie China und die Ryûkyû entdecken könnten, um so einen Teil des portugiesischen Handels an Spanien zu bringen<sup>1</sup> Als Freitas darum Mitte August 1544 Malakka verließ, war dort von der Entdeckung Japans noch nichts bekannt, was seltsam wäre, wenn diese schon 1542 stattgefunden hätte.

3) Franz Xaver, der am 1. 1. 1546 von Malakka abfuhr, hörte dort von einer Entdeckung Japans, die ihn sicher aufs höchste interessiert hätte, nichts (vgl. seine Neugierde betreffs China, über das er nähere Erkundigungen einziehen läßt, wobei er bemerkt, von Malakka führen jährlich viele Schiffe zu den Häfen Chinas. MX I 407). Daß die Kunde Ende 1545 noch nicht nach Malakka gekommen war, ließe sich so erklären: Die ersten Entdecker kamen 1544 nach China zurück. Ihre Berichte über die Handelsaussichten in Japan bewirkten bei dem Goldfieber ihrer Landsleute einen allgemeinen „rush“ nach Japan, von dem auch Pinto in seiner Unter-

<sup>1</sup> \*Geronimo Pirez Cotão an König, Ternate 20. 2. 1544 (T Gavetas 18—8—37).



redung mit Maffei und in der Peregrinaçam spricht, so daß in diesem Jahre kein Portugiesenschiff nach Malakka fuhr. Die 1544 nach Japan fahrenden Schiffe kamen von dort vielleicht so spät nach China zurück, z. B. März, daß kein Monsum mehr für eine Fahrt nach dem Süden war, und Ende 1545 oder Anfang 1546 fuhren sie so spät ab, daß sie Xaver nicht mehr erreichten. Pero Dicz aber fuhr von China direkt über Borneo, vielleicht um dem Zollamt in Malakka zu entgehen.

4) Der genannte, auf die erste Kunde von der Entdeckung Japans folgende „rush“ scheint 1544 gewesen zu sein, da Pero Diez meldet, aus Patane, China und den Ryûkyû seien in jenem Jahre Portugiesen nach Japan gekommen. Auch der Angriff der 100 Dschunken der über die neue Konkurrenz erbitterten Chinesen (die durch die Portugiesen sehr schnell völlig aus Japan verdrängt wurden), läßt vermuten, daß sie sich zum ersten Male in ihrem Handelsmonopol ernstlich bedroht sahen und die Stärke ihrer Gegner und ihrer Feuerwaffen noch nicht recht kannten.

5) Die Bungoüberlieferung spricht ebenfalls für eine Landung in Tanegashima 1543. Die erste Landung der Portugiesen in Bungo war, als Ôtomo Yoshishige 16 Jahre zählte; da dieser aber Ende 1578 48—49jährig war, so fällt die Landung frühestens ins Jahr 1544. Nun aber wußte der Vater Yoshishige's offenbar noch nichts von den Portugiesen und deren Feuerwaffen, wie der Bericht Yoshishige's (bei Frois 1578) und Yofo's klar zeigen. Auf der anderen Seite aber lehrt uns die Chronik der Yaita und der Bericht bei Murdoch, daß die Kunde von den für den Krieg so wichtigen Feuerwaffen sich sofort bis zu den kriegerischen Negoro Bonzen und den geschäftsgewandten Kaufleuten von Sakai verbreitete, sicher vor der Wiederkunft der Portugiesen nach Tanegashima, wo die Japaner nicht nur das Schießen, sondern auch die Herstellung der Gewehre lernten. Wenn diese Wiederkunft erst 1544 war, also gleichzeitig mit der ersten Landung der Portugiesen in Bungo, dann ist die Unwissenheit des Daimyô von Bungo allein begreiflich.

Wenn das Ôtomo-ki, entgegen der Aussage Ôtomo Yoshishige's, die erste Landung der Portugiesen in Bungo ins Jahr 1541 setzt, so geschah das wohl, um den Ruhm Tanegashima's auf das Haus Ôtomo zu übertragen. Die übrigen Quellen aber (Nr. 12—14) gehen offensichtlich auf das Ôtomo-ki zurück.

Wenn ferner Galvão die Entdeckung Japans ins Jahr 1542 verlegt, so kommt das daher, daß er die Entdeckung der Ryûkyû mit der Japans zusammenwirft. Übrigens kann er, der im Allerheiligenspital zu Lissabon schrieb, nicht als Zeuge gegen die auf Tanegashima vorhandene Überlieferung des Teppô-ki und der Yaitachronik ins Feld geführt werden.

Nun noch ein Wort über Pinto's erste Fahrt nach Japan. Daß er einer der Entdecker war, bezweifeln Maffei, Couto, Tçuzzu, die doch die Archive Portugals, Indiens und Japans und die dortige Überlieferung kannten, und wir auch. Die Entdeckung des Landes verlegt er in das Jahr 1542 oder 1543. Maffei gegenüber sprach er zwar, scheint es, von 1541 und nach der Peregrinação war die Landung in Tanegashima 1545, während das Datum der Verwundung des Bungoprinzen nur auf 1543 paßt. Jedoch das Jahr 1541 erregte schon Zweifel bei Gaspar Gonçalves bzw. Maffei, die Zeitangaben der Peregrinação in dieser Periode sind völlig verworren und die Wochentage stimmen bei Pinto nur sehr selten mit den beigefügten Monatsdaten überein. Aber Kap. 221 sagt er, die Portugiesenniederlassung in Tschang-tschou sei 2½ Jahre nach ihrer Gründung von den Chinesen, als Simão de Mello Kapitän Malakkas war, zerstört, 2 Jahre nach der Zerstörung der Portugiesenniederlassung von Ning-po gegründet, die Niederlassung von Ning-po zerstört worden, als Martim Affonso de Souza Statthalter Indiens und Ruy Vaz Pereira Kapitän Malakkas war; Japan aber sei entdeckt worden 2 Jahre vor der Zerstörung von Ning-po.

Simão de Mello regierte 1545—1548, und die Unruhen, die zur Zerstörung der Niederlassung von Tschang-tschou führten, brachen 1548 aus, wie Franz Xaver 25. 1. 1549 aus Cochin bezeugt (MX I 508) und G. da Cruz eingehend schildert (Tratado das cousas da China, c. 23—26). Ruy Vaz Pereira aber regierte 1543—1544 und M. A. de Souza 1542—1545, was die Zerstörung von Tschang-tschou für Ende 1548, die Gründung dieser Handelsniederlassung für Anfang 1546, die Zerstörung von Ning-po für 1544 und die Entdeckung Japans für 1542 oder 1543 festlegen dürfte. Sicher ist natürlich auch hieran nur, daß Pinto sich betreffs der Entdeckung Japans selber widerspricht, wenn auch seine gelegentlichen geschichtlichen Rückblicke und Ausblicke mehr Beachtung verdienen als die sonstigen Angaben seiner Peregrinação.

Zwar widerspricht sich Pinto nur scheinbar, wenn er in seiner

Peregrinaçam zweimal nach Tanegashima kommt, 1545 (Kap. 132) und 1546 (Kap. 200), und sagt, daß sein Schiff 1546 dort als das erste Portugiesenschiff angestaunt worden sei, denn das erstmal kamen die Portugiesen nur in einer Dschunke; aber es befremdet, daß er die Namen der Personen und der beiden Häfen auf jener Insel frei erfindet, während er die von Yamagawa bis Bungo genau auführt, wie wir sie z. B. aus dem Bericht des Kapitäns Jorge Alvarez über Japan vom Jahre 1547 kennen, den Franz Xaver 1548 nach Europa schickte<sup>1</sup>. Denn es geht kaum an, Miaigimaa mit Hirayama oder dem Inselchen Make-shima oder Akaoki, Nautaquim mit Onjak'nin (Aufseher) oder teitoku (Admiral), Hiascarão Goxo mit Hyôbunojô gleichzusetzen (vgl. Haas 43—44; Dalgado II 103). Daß der Statthalter der Insel ein Neffe und Schwiegersohn des Königs von Bungo war, ist ebenfalls unwahr (Haas 44). Aber dies und vieles andere ist bei Pinto auch da üblich, wo er wirkliche Erlebnisse ausmalt. Die Angaben Pinto's über seinen ersten Aufenthalt in Bungo aber, die er in diese erste Entdeckungsfahrt verlegt, widersprechen direkt der Darstellung, die Ôtomo Yoshishige und Yofo geben, wonach der Bungo König die Portugiesen sicher nicht rufen ließ.

Auch könnte es befremden, daß weder Pinto noch Brandão noch Nunez noch Frois ein Wort über die Entdeckung Japans durch den Verfasser der Peregrinaçam schreiben, wenn auch das argumentum ex silentio nicht zu pressen ist<sup>2</sup>.

Die erste Fahrt Pinto's nach Japan fällt wohl in das Jahr 1544. Folgende Gründe sprechen dafür:

1) 1544 erfolgte auf die erste Kunde von der Entdeckung Japans der große „rush“ nach dem neuen Eldorado, 6 Schiffe mit Portugiesen, wie Pero Diez bezeugt und das Satsuma Nampobunshu und Ônankenshikô bestätigen. Nun aber trieb Pinto seit 1540 Handel in China (MX II 766) und mußte darum von der Entdeckung des neuen so gewinnreichen Marktes hören. Es wäre nicht zu begreifen, wenn er sich nicht an dem „rush“ beteiligt hätte.

---

1 Veröffentlicht in: O Instituto, Coimbra 54 (1907), 54—63; vgl. Peregrinaçam, Kap. 135 und Haas 45.

2 Der Name Kirishita des Teppô-ki ist wohl die übliche japanische Form für „christão“ (Christ), nicht aber für Pinto's Christovão Borralho, den Pinto als Mitentdecker nennt.

2) Pinto war damals noch arm und besaß noch kein eigenes Schiff. Seit 1538 hatte er sich Pero de Faria angeschlossen und, wenn wir hierin der Peregrinação glauben dürfen, begann er seine Handelsfahrten in China im Dienste des Antonio de Faria. Yoshishige erklärt, der Führer der ersten Portugiesen, die nach Bungo kamen, sei Jorge de Faria gewesen. Falls Antonio de Faria, wie die Peregrinação Kap. 79 berichtet, vor Pinto's Japanfahrt starb, trat vielleicht Jorge de Faria an dessen Stelle und Pinto schloß sich diesem an. Wahrscheinlich ist auch, daß Faria zuerst im Süden von Kyûshû landete, da diese Route allein bekannt war, und daß er von da, wie das Satsuma Nampobunshu sagt, und auch Pinto von sich erklärt, nach Bungo fuhr

3) Auch den Unfall des Prinzen mit der damals beim ersten Besuche noch unbekannten Arkebuse möchten wir, in Übereinstimmung mit Pinto, in diesen ersten Aufenthalt und somit ins Jahr 1544 legen. Pinto schreibt sich die Heilung des Prinzen zu, den er Arichandono, eine Verballhornung für Hachirôdono nennt, und sagt, er habe 16—17 Jahre gezählt. Aber Ôtomo erklärt ausdrücklich, jener Portugiese sei 3 bzw. über 3 Jahre bei ihm geblieben. Ein Jahr später spricht er von einem Portugiesen, der 5 Jahre bei ihm geblieben sei und nennt ihn Diogo Vaz. Offenbar handelt es sich um dieselbe Person, und dieser Diogo Vaz war Diogo Vaz d'Aragão. Sollte sein fünfjähriger Aufenthalt in Bungo in die Jahre 1546—1551 zu verlegen sein? 1551 reiste der Gesandte Ôtomo's mit Franz Xaver nach Indien (MX II 691), von dem der König 1577 sagt, er habe ihn vor 26 Jahren geschickt, um die Angaben Diogo Vaz' auf ihre Richtigkeit zu prüfen. 1552 treffen wir Diogo Vaz d'Aragão mit Xaver auf Sanchoan, wo er sich damals eine Dschunke kaufte, um damit eine Handelsfahrt nach Siam zu machen (MX I 791). 1556 hören wir, er fahre nach Bungo und sei schon oft in Japan gewesen (A 96), und 1568 gibt ihm Ôtomo Yoshishige ein Schreiben an Bischof Carneiro nach China mit (Cartas de Japão, Evora 1598, 250). Daß der König von Bungo sich also 1578 geirrt und Diogo Vaz mit Pinto verwechselt habe, ist wenig wahrscheinlich und Pinto dürfte sich also fälschlich die Heilung des Prinzen zuschreiben, sowohl Maffei gegenüber wie in seiner Peregrinação<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Wollte man annehmen, daß Yoshishige von 2 verschiedenen Portugiesen spreche, einem, der seinen Bruder heilte und 3 Jahre bei ihm blieb, und einem anderen, Diogo Vaz, der 5 Jahre an seinem Hofe verweilte, was wir für sehr un-

11. Auf den Ryûkyû-Inseln. Die einzigen Fahrten der Portugiesen nach den Ryûkyû, von denen wir sichere Kunde haben, sind die, von denen Freitas Escalante erzählte. Da die Ryûkyû Insulaner scheint nur die Zwischenhändler für Japan waren, fielen die Fahrten nach der Entdeckung der direkten Verbindung mit Japan weg. Die Haltung des Königs bei der zweiten Fahrt mochte ebenfalls dazu beitragen. Es scheint, daß Pinto sich den Schiffbruch von 1542 zum Anlaß nahm, seinen eigenen Schiffbruch und Aufenthalt dort zu erdichten. 1554 schreibt er einfach:

„100 Meilen, bevor man nach Japan kommt, sind die Liquios [Ryûkyû], wo einige Portugiesen Schiffbruch litten; der König der Liquios ließ ihnen ein Schiff geben“ (A 65)<sup>1</sup>.

Die Gotô Klippen, die Pinto bei dieser Gelegenheit erwähnt, waren schon vor der Entdeckung Japans bekannt. Ein „Bericht an den Kaiser“, spanisch geschrieben, der sicher auf einen Teilnehmer an der Expedition des Villalobos zurückgeht scheint Anfang 1545, jedenfalls aber spätestens 1547<sup>2</sup> verfaßt ist, da er noch nichts von Japan weiß, und der wohl auf Escalante's Quelle, Diego de Freitas, zurückgeht, beginnt:

„Señor! Ich lasse Ihre Kaiserliche Majestat wissen, daß wir hier Nachricht erhalten haben von einem weißen Volk wie wir, die Lequios und Goros heißen und sie haben sehr große Reiche und sind äußerst reiche Leute. . . Ich sprach mit vielen mohammedanischen Piloten und nach ihren Aussagen und meiner Einsicht glaube ich, daß diese Reiche zum Eroberungsgebiet Ihrer Kaiserlichen Majestät gehören.“

Dann beschreibt er die Philippinen und bemerkt, dahin kämen „Handelsschiffe von Chinesen, Lequios und Goros, Cochenchines, solche von den Reichen Siam, Pam, Patane und auch vom Reiche Burney und der Insel Polyuã [Palimbang]“.

Wenn Pinto zum Schlusse bemerkt, er sei von den Ryûkyû noch nach Malakka gekommen, bevor Faria's Amtszeit ablief, so müßte

-----  
wahrscheinlich halten, so käme auch dann Pinto nicht für ersteren in Frage, denn er versichert, er sei sogleich wieder abgefahren und nach Ning-po zurückgekehrt (Kap. 137), sei 1544 bei der Zerstörung von Ning-po zugegen gewesen (221), habe 1545 in Siam verweilt (183), im selben Jahre Ternate besucht (143), sei 1546—1548 von Java nach China gefahren usw.

1 Der Text der *Diversi Avisi* von 1558 fugt bei: „Der König ließ ihnen ein Schiff und alles Nötige geben, wollte sie aber nicht sehen, indem er sagte, es gefalle Gott nicht, wenn er Leute ansähe, die anderen ihr Eigentum raubten.“

2 T Gavetas 15—10—43. Eine spätere Hand schrieb „1540“ darauf, was sicher falsch ist.

das Anfang 1543 sein (L IV 266) und folglich vor seine Fahrt nach Bungo fallen.

### III. Unter Kapitän Ruy Vaz Pereira. (1543—1544)

1. Die erste Pegu Reise. Ruy Vaz Pereira war Kapitän Malakkas 1543 (L IV 266) bis 1544 (L IV 417). Pinto kannte Pegu aus eigener Anschauung. „Er war viele Jahre in diesem Land (Indien) auf beständigen Handelsreisen (*chatinarias e tratos*) und erwarb sich dabei viel Geld, indem er von Japan nach China und nach Pegu handelte, worin er viele Jahre zubrachte“, schreibt Brandão 1554 (MX II 931). Im selben Jahr bezeugt Pinto selber, er sei im Reich und der Stadt Pegu, und 2—3mal in Martaban gewesen und beschreibt Land und Leute (A 62—63).

Darum sind hier die Ortsnamen nicht erfunden, wie ein Vergleich mit den Namen auf dem in der Akademie der Wissenschaften zu Lissabon aufbewahrten, 1563 gezeichneten Atlas \*Lazaro Luis, *Livro de todo o Universo* zeigt. Wir lassen eine Liste beider und der heutigen Namen folgen, zum Beweis, daß man z. B. in China und der Tatarei nicht zu leicht Entschuldigungen für Pinto's „entstellte“ Namen vorbringen darf.

Pinto: Pulo Pracelar, Pulo Cambilão, Barruhas, Salangor, Panagim<sup>1</sup>, Queda, Parles<sup>2</sup>, Pendão, Sambilão Sião, Junçalão, *Pisanduré*, *Pulo Hinhor*<sup>3</sup>, Tanauçarim, Tovai, Merguim<sup>4</sup>, Juncai, Pulo Camude, Vagaru, Martavão, Prom, Pegú.

Lazaro Luis: Pulo Parselar, Pulo Saombilão, Baruas, Solomgor, Queda, Pemdão, Pulo Sambilão, Jumsalão, Tanasarim, Tauai, Pulocomude, Martauão, Pegu.

Heute: Pulo Parcelar, Pulo Sambilan, Bruas, Salangor, Penang, Kedah, Perlis, Pendang, Sambilan, Junk Salan, Tenasserim, Tavoy, Mergui, Kyaikami, Wagayu, Martaban, Prome, Pegu.

Auch die Hauptpersonen sind nicht erfunden.

Lançarote Pereira, den Pinto 1542 in Ning-po trifft (Per. Kap. 70), 1544 eine Türkenflotte bei der Malakkaküste besiegen

<sup>1</sup> Panagim s. Godinho de Eredia, Malaca 1613 (ed. L. Janssen, Bruxelles 1881), IIv.

<sup>2</sup> Vgl. MX II 428.

<sup>3</sup> Pulo Hinhor, welcher Name auch bei China(!) wiederkehrt (Peregrinação, Kapitel 50), halten wir mitsamt der dabei erzählten Geschichte für eine poetische Erfindung; ebenso Pisanduré und Tobasoi, das bei Kambodscha wiederkehrt (Peregrinação, Kap. 40).

<sup>4</sup> Mirgim bei Linschoten.

(145) und im selben Jahr dem in Martaban vom Bramá belagerten König zu Hilfe kommen läßt (146), fiel 1548 bei Tschang-tschou in chinesische Gefangenschaft, in der er sich noch 1555 befand (\*Lissabonkodex 49—IV—49 f. 233, Ajuda).

Von João Caeiro, dem Führer der 700 im Dienste des Bramá (Tabinshwehti) stehenden portugiesischen Söldner (Per. Kap. 148, 153), schreibt Simão Botelho am 24. 12. 1548 aus Bassein (bei Bombay) an König Johann III., er habe bei seinem Tode 13—14 000 Pardaos hinterlassen (es wird wohl dieselbe Persönlichkeit sein); s. *Subsidios para a Historia da India Portuguesa: Cartas de S. Botelho*; Lisboa 1868, 13—14.

Von Gonzalo Falcão, der Chaubainha (Sawbinnya), dem König von Martaban, untreu wird, noch während der Belagerung der Stadt in den Dienst des Tabinshwehti tritt und Pinto an ihn verrät (Per. Kap. 153), schreibt Gabriel de Athaide aus S. Thomé an D. Alvaro de Castro unterm 18. 5. 1546:

„Ich schreibe dem Statthalter die Nachrichten, die ich von Gonzalo Falcão aus Pegu erhielt. Sie sind nicht sehr gut. . . Er ist seit 15—16 Jahren dort und kennt das Land sehr gut. Gebe Gott, daß mit dem Kommen Gonzalo's die Sache in Frieden beigelegt wird!“ (TL II, 175).

Christovão Doria, den Pinto auf der Fahrt nach Martaban als Schiffbrüchigen mitnimmt (Per. Kap. 147), schreibt am 19. 11. 1545 aus Goa an João de Castro: „Ich war zweimal in Bengalen und dreimal in Pegu mit Francisco de Moura, Tristão de Gual und Fernão de Moraes“. Im selben Schreiben erklärt er, die Türken und Guzarathen trieben Handel mit Martaban, nach Cosmin aber führen nur die Portugiesen (T 77—21).

Chaubainha, der Herr von Martaban, wird von Harvey mit Sawbinnya, Bainha Chaque, die Hauptperson des Bramá, mit dessen Feldherrn Bayinnaung, der Bramá mit Tabinshwehti gleichgesetzt<sup>3</sup>. Die Schilderung des kriegerischen und gewalttätigen

1 Peregrinaçam, Kap. 144 sagt Pinto, er sei im Schiff des Tristan de Ga von China nach Malakka gefahren, von wo er (Pinto) nach Martaban fuhr.

2 Fernão de Moraes kam 1539 nach Martaban, half dessen König und fiel im Kampf mit Tabinshwehti 1541 (LIII, 850; Couto 5, 5, 9).

3 G. E. Harvey, *History of Burma*, London 1925, 153—155, die beste Geschichte Birma's, die wir besitzen, und welche die gedruckten und ungedruckten einheimischen wie europäischen Quellen ausgiebig verwertet, leider aber die Handschriftenschatze des Torre do Tombo in Lissabon, sowie die der Missionsarchive nicht kennt, die Quellen nicht genügend angibt und nicht kritisch genug sichtet.

Bramá aber, der Pinto und seine Gefährten ohne weiteres in seinen Dienst zwingt, findet ihre Bestätigung in zeitgenössischen Quellen. Ende 1546 schreibt Alvaro de Souza aus Cochin an D. João de Castro:

„Ich fuhr am 4. Nov. von der Barre von Cosmin hierher ab ohne Erlaubnis des Königs [Brama], da er mich mit 60 Mann, die aus meiner Zeit dort waren, in den Krieg mitnehmen wollte. Ich hatte nämlich sagen hören, Ew. Herrlichkeit hätten dem König von Arrakan einen Schutzbrief gegeben; darum kam ich ohne seine [des Brama] Erlaubnis mit allen Leuten, die aus meiner Zeit dort waren“ (TL IV, 293).

In einem, im Nachlaß Maffei's befindlichen \*, „Bericht über die Festungen und Orte Indiens, von einem Augenzeugen“ etwa aus dem Jahre 1568 heißt es:

„Es tut mir leid, daß niemand das Leben dieses Brama schreibt, der aus niederer Stellung sich so hoch aufschwang, so große Taten verrichtete, so große Gerechtigkeit zeigte und, obwohl ein Heide, unsterblichen Ruhm verdient!.“

Vgl. hierzu Gaspar Correa: „Das ganze Reich Pegu wurde von den Birmanen erobert . . . sie behandeln uns sehr tyrannisch, weil wir im Kriege ihre Gegner waren, wehren uns aber ihres Gewinnes wegen den Handel nicht.“ (L III 851.)

Die von Pinto beschriebene Eroberung von Martaban durch den Brama (Peregr. Kap. 149—150) ist geschichtlich, aber sie fällt ins Jahr 1541, nicht 1545; die dabei verübten Grausamkeiten der Sieger erscheinen Harvey sehr wahrscheinlich, da sie auch später üblich waren; den gewaltsamen Tod des Chaubainha (152) scheint ihm das Stillschweigen der einheimischen Chroniken über dessen späteres Schicksal zu bestätigen<sup>2</sup>. Auch die Eroberung von Prome (Per. Kap. 155) ist geschichtlich, aber sie fand 1542 statt und der sofortigen grausamen Hinrichtung des Königs und der Königin widersprechen die einheimischen Quellen (Hmannan II 148, 292; III 70, 119 bei Harvey 342), wonach der König erst 1553 ermordet und die Königin darauf in das Harem des Bayinnaung überführt wurde.

Wenn so die romanhaft ausgeschmückten Schilderungen der ersten Pegureise Pinto's einen geschichtlichen Kern enthalten, so

<sup>1</sup> \*Indiarum Miscellanea 1544—1581 f. 357; im Ordensbesitz.

<sup>2</sup> Harvey, Hist. of Burma 155—157, 342. Wenn der Verfasser aber aus der Peregrinação (Kap. 148) den Text eines Briefes des Chaubainha an Caeiro als Geschichtsquelle wiedergibt (155) und allgemein urteilt: „Pinto is not so much a liar as an inveterate rhetorician“ (342), so scheint er uns nicht auf sehr sicherem Boden zu gehen.



ist seine Reise nach Calaminham eine freie Erfindung. Folgendes sind unsere Gründe:

1) Die Flußreise von Ava bis Pegu, wie Pinto sie schildert, ist physisch unmöglich, wie seine Flußreise von der Tatarei nach Cochinchina. Sie zeigt, daß Pinto keine rechte Vorstellung vom gebirgigen Innern jenes Landes hat. Zwar kann man von Martaban aus auf dem Salween, dem Zwitterstrom Dang Dami Kyang, dem Sittang, dem Rangoon Delta, dem Irrawaddy und dessen Delta Armen bis zum Bassein Fluß nach Bassein, also quer durch ganz Pegu fahren<sup>1</sup>, und das mochte Pinto wohl gehört haben oder auch aus eigene: Erfahrung wissen, aber es ist doch eine starke Zumutung, wenn er den Leser glauben machen will, er sei den Queitor, wie er den Irrawaddy nennt, von dem bei Mandalay gelegenen Ava aus 7 Tage lang aufwärts, dann weitere 47 Tagereisen den „Guampano Arm“ und den „Angeguma Fluß“ immer aufwärts zur Hauptstadt von Calaminham<sup>2</sup> am „Pitui Fluß“, und dann auf diesem, dem „Ventrau“ und dem „Madur Arm“, also einer ununterbrochenen Wasserstraße nach Martaban gefahren.

Während wir darum die Küstenorte von Malakka bis Pegu und auch die Etappen des Brama von Pegu bis Ava (Danaplu-Danubyu, Meleitai-Myede) feststellen können, lassen uns alle Karten von Ava aufwärts plötzlich völlig im Stich, bis wir uns bei Martaban wieder auf geschichtlichem Boden befinden. Naiv klingt es, wenn Pinto uns versichert, 7 Tagereisen nördlich Ava seien sie in einen Nebenarm des Irrawaddy eingebogen, um dem, den Birmanen feindlichen Reich des Siammon (Chiengmai) auszuweichen; er wußte nicht, und seine birmanischen Begleiter, den Gesandten eingeschlossen, auch nicht, daß sie etwa 600 km in der Luftlinie von dem gefürchteten Gegner entfernt waren! Das hochberühmte Wallfahrtskloster Tinagogo aber, das er mit reichster Phantasie ausmalt, scheint seinen Namen dem zwischen Tavoy und Mergui im Innern gelegenen Theng-gan-ngok zu verdanken, von dem Pinto auf seinen Handelsfahrten gehört haben mochte.

---

<sup>1</sup> Carl Ritter, Die Erdkunde von Asien IV (1835), I, 135.

<sup>2</sup> Tiele's Vermutung, mit Calaminhan sei einer der Shan Staaten, etwa das im heutigen Yünnan gelegene Kaingma-Maingmeng, gemeint, ließe die physische Unmöglichkeit einer gleichzeitigen direkten Wasserverbindung mit Ava und Martaban bestehen (1880, 286).

2) Pinto verrät sich selber. Nachdem er im Kap. 165 der *Peregrinação* Pegu beschrieben hat, erklärt er, er wolle von den zwei großen benachbarten Kaisern, dem Siammon und Calaminham jetzt nur von letzterem bzw. dessen Reiche sprechen und am Schluß seiner Schilderung sagt er von den Bewohnern:

„Wenn sie sterben, machen sie das Kreuzzeichen wie wir und sagen: „Quiai do sam rorpi“, d. h.: „Der Gott der Wahrheit ist drei und eins“.

In seinem Brief von 1554 aber erklärt er:

„Einmal kam ich zu einem Lande, wo ich die Leute beim Sterben Worte sagen sah, die in unserer Sprache bedeuten: „Der Gott der Wahrheit ist drei und eins“. Ich wunderte mich, daß Leute, die in solcher Finsternis befangen sind, so etwas sagen. Ihre Idole sind sehr groß. . . Sie haben eine große Zahl Götter. In diesem selben Reiche, welches Pegu heißt, ist eine Stadt, die sie Pegu nennen und die bei jenen Heiden das ist, was Rom bei uns“ (A 62); oder, wie der Text der *Diversi Avisi* sagt: „Ich war einmal in einer Provinz des Reiches Pegu und hörte die Leute beim Sterben sagen: „Sam Ropi“, der Gott der Wahrheit ist drei und eins“.

3) Der Name Calaminham war Pinto aus der damals den Portugiesen in Indien wohlbekannten Thomasüberlieferung als das geheimnisvolle Land bekannt, wo der Apostel, der hochverehrte Patron Indiens, den Martertod erlitten hatte<sup>1</sup>. Daß er dies unerforschte Land besucht haben mußte, war dem Romanschreiber klar. An Stelle des einst ins Innere Asiens verlegten Priesterkönigs Johann, dessen wahren Aufenthaltsort man seit einem Menschenalter in Abessinien entdeckt hatte, setzt er jetzt den „Heiligen Calaminham“, an dessen Hof ein Bonze den Portugiesen halb christliche, halb heidnische Legenden von der Erschaffung der Welt, dem Paradiese, Adam und Bazagom, dem verbotenen Baum Hisaforão, der Schlange Lupanto, dem Fall und der Vertreibung aus den Paradies, der Sintflut, dem christlichen Sendboten João, einem Schüler des in Duncle ermordeten Thomé Mudeliar usw. zu erzählen weiß (Kap. 164).

Über Pintos Abenteuer nach der angeblichen Rückkehr aus Calaminham können wir uns kurz fassen. Falls mit dem Zug Tabinshwehti's nach Savadi<sup>2</sup> der nach Sandoway in Arakan gemeint ist, dann fiel er ins Jahr 1546; er wird aber wie die ganze Flucht erfunden sein. Cosmin ist der alte Name für Bassein in Pegu,

<sup>1</sup> Vgl. die Lesung des Breviers (Lectio 4, Noct. 2): „Calaminae apostolatus honorem martyrii corona decoravit“ (Festoffizium am 21. Dez.).

<sup>2</sup> Hóngsávadi ist die siamesische Form für Hanthawaddy (Pegu) s. Pallegoix, *Description du Royaume Thai au Siam*. Paris 1854, II, 79.

Chatigão für Chittagong; Pero de Faria, den Pinto in Goa trifft, war hier seit seiner Abreise aus Malakka Mitte 1543 bis zu seinem Tode 1546<sup>1</sup>. Da Pinto angeblich am Todestag des Ruy Vaz Pereira wieder nach Malakka kommt, so wäre dies 1544, nicht 1546, anzusetzen.

IV. Unter Simão Botelho, Garcia de Sá und Simão de Mello (1544—1548).

Der plötzliche Tod des Ruy Vaz Pereira brachte Verwirrung in die übliche Amtsnachfolge der Kapitäne Malakkas. Einige Monate führte Simão Botelho, der Vedor da Fazenda, die Geschäfte (L IV 417, 423), bis ihn im Frühjahr 1545 Garcia de Sá ablöste (L IV 423)<sup>2</sup>, auf den Ende des Jahres Simão de Mello folgte, der am 15. 11. 1545 aus Malakka an den König schrieb:

„Ich kam zu dieser Festung Malakka und fand sie, wie ein Ort sein mußte, der in 3 Jahren 4 Kapitäne hatte, was Ihrem Dienst sehr schädlich ist, . . . und durch die Fahrtbewilligungen, die Martim Affonso [de Souza] den Leuten für alle Gegenden gab, ist sie gänzlich heruntergekommen; denn in China sind 200 Portugiesen zerstreut und in Patane und anderen Gegenden viele andere, und alle diese gehen dort ohne Furcht vor Gott und Ew. Hoheit und fahren in ihren Handelsgeschäften von einem Ort zum anderen, ohne zu dieser Festung zu kommen“ (T 77—10).

1. Auf den Molukken. Pinto erwähnt diesen Aufenthalt nur ganz nebenbei mit einem einzigen Satz:

„Im NNW dieses Landes Lequia [Ryūkyū] liegt ein großer Archipel kleiner Inseln, woher man eine sehr große Menge Silber bringt, die, wie es scheint und wie ich stets vermutete, nach dem, was ich in Maluco [Ternate] sah in den Schreiben (requerimentos), die Rui Lopes de Vilhalobos, der General der Kastilianer, an D. Jorge de Castro, den damaligen Kapitän unserer Festung Ternate, richtete, jene sein müssen, von denen diese Leute eine gewisse Kenntnis haben und die sie „Silberinseln“ nannten“ (Peregrinação, Kap. 143).

D. Jorge de Castro war Kapitän Ternate's 1539—1544. Die Requerimentos zwischen ihm und Villalobos gingen hin und her vom 22. Juli 1543—30. Sept. 1544. Am 7. Nov. 1544 traf Castro's Nachfolger in Ternate ein. Aus Pinto's Angaben folgt nicht, daß er die Requerimentos selbst miterlebte; er konnte die Schriftstücke auch Ende 1544 noch einsehen, da Jordão de Freitas, der neue Kapitän,

1 \*Faria aus Goa an den König 8. 10. 1545. T 76—102; \*Vicente Deça an den König aus Goa 22. 12. 1546, T 78—107.

2 In seinem Tombo do Estado da India schreibt Botelho fälschlich, er sei schon Mitte 1544 wieder nach Indien zurückgekehrt (Subsidios para a Historia da India Portuguesa. Lisboa 1868, III. 107. Dez. 1545 fuhr er erst aus Malakka ab, wie Xaver schreibt (MX I 395).

sie erst am 21. 2. 1545 nach Portugal schickte<sup>1</sup>. Von den „Silberinseln“ konnten wir nichts darin finden; ebensowenig in den übrigen Schriftstücken, die um diese Zeit und später von Teilnehmern oder Gegnern der Expedition des Villalobos nach Europa gingen. Nur Franz Xaver schreibt hierüber am 8. 4. 1552 aus Goa an Simão Rodriguez:

„Diese Inseln [Japan] nennen die Kastilianer „Silberinseln“ und die Portugiesen, die ich in Japan traf [darunter war auch Pinto], sagten mir, die Kastilianer, die von Neu-Spanien nach Maluco fahren, kamen sehr nahe an diesen Inseln vorüber. . . . Sagt darum dem König . . ., er solle den Kaiser oder die Könige von Kastilien darauf aufmerksam machen, sie sollten keine weiteren Flotten über Neu-Spanien schicken, um die „Silberinseln“ zu entdecken. . . . Es tut mir leid, daß ich sagen höre, es führen viele Flotten von Neu-Spanien ab, um diese „Silberinseln“ zu entdecken und gingen unterwegs zu Grunde; und außer diesen Inseln von Japan sind keine anderen entdeckt, wo Silber ist“ (MXI 731—732).

2. Zweimal auf Java. Auf Java holten Portugiesen den Pfeffer für den Handel mit China, wie die Chinesen<sup>2</sup>. 1542 begannen die Portugiesen damit; Pero de Faria schickte den Manoel de Brito hin, der dann mit dem gekauften Pfeffer nach China fuhr, worauf andere seit 1544 seinem Beispiel folgten<sup>3</sup>.

Die Fahrtzeit nach Java von Malakka aus war Dezember—April<sup>4</sup>.

Tiele schreibt zu Pinto's Bericht vom Kriegszug nach Pasuruan:

„Ich zeigte bereits, daß dies Erlebnis in eine Zeit fällt, in der er anderswo erklärt, eine Fahrt nach Japan gemacht zu haben. Es ist sehr gut möglich, daß er an die Erzählung seines Besuches in Sunda [Java] einen Bericht eines seiner Landseute anfügte, der wirklich an diesem Zug teilnahm. Denn wenn der Bericht sichtlich auch auf Tatsachen beruht, so kommen dann doch soviel Unwahrscheinlichkeiten vor, daß wir kaum annehmen können, einen Augenzeugen zu hören; vielmehr müssen wir, wie bei verschiedenen anderen Stücken Pinto's, an einen Bericht denken, der ihm aus zweiter Hand aufgetischt wurde“ (1880, 306).

1 \*India Portugueza 51—VIII—42 f. 1—136 v Ajuda enthält eine Abschrift aller Dokumente und das Begleitschreiben des Freitas an den König (Original).

2 „Von den Chinesen fahren jährlich 12—15 Dschunken nach Patane und ebenso viele nach Sunda [Java] und holen dort viel Pfeffer“ (\*Pero de Faria an D. João de Castro, aus Goa 19. 11. 1545, T 77—18).

3 \*Gutachten des Pero Lopez de Sande Ende 1545 in \*Asemto que tomou sobre a pimenta do malauar, Ajuda 51—VIII—45 f. 121; \*Auto sobre Aleixo de Sousa pela pimenta que mandou .. ha China. Ajuda 51—VIII—43 f. 19.

4 Lyvro dos pesos da Ymdia, in: Subsídios para a Historia da India Portugueza, Lisboa 1868, 42.

Nachdem er dann auf die gewaltigen Übertreibungen Pinto's hingewiesen, bemerkt er, da die javanischen Chroniken, soweit sie zur Zeit bekannt seien, über diese Ereignisse schwiegen, so lasse sich nicht feststellen, was in dem Bericht des Portugiesen Mißverständnissen zuzuschreiben sei, und schließt:

„Bei all dem bleibt es ein nicht zu verschmähendes Dokument für die so wenig bekannte Geschichte von Java in diesem Zeitabschnitt“ (310).

Auch G. P. Rouffaer sieht einen geschichtlichen Kern in Pinto's Bericht von dem mißglückten Zug des Kaisers von Demak gegen Pasuruan und den auf die Ermordung des Kaisers folgenden Wirren, da feststehe, daß die Macht Demak's um jene Zeit gegenüber Padjang abzunehmen begann<sup>1</sup>.

A. de Urdaneta, der 1535 Java besuchte, schreibt:

„In Java sind mächtige Könige. Heiden wie Mohammedaner, und der größte von allen ist der König von Dema, der Mohammedaner ist und beständig Krieg mit den Portugiesen führt, und dieser König ist Herr über den Pfeffer von Zunda. Dieser Pfeffer von Zunda geht nach China<sup>2</sup>.“

Garcia Descalante Alvarado aber, der Ende Mai 1546, also 2 Monate nach Pinto's Kriegszug nach Java kam und dort in „La Prazada“ und „Cajongan“ anliefe, berichtet:

„Die Könige und Herren sind teils Mohammedaner, teils Heiden und haben untereinander beständig Krieg. . . In der Provinz Sunde erntet man viel Pfeffer, den sie dort verladen, um ihn nach China zu fahren<sup>3</sup>.“

Noch interessanter ist ein bisher überschener Bericht in einem Brief, den Manoel Pinto am 7. 12. 1548 aus Malakka an den Bischof von Goa schrieb. Ende 1545 war er mit dem Priester Vicente Viegas nach Selebes gegangen, wo sich zwei Häuptlinge zum Christentum bekehrt hatten, um die Hilfe der Portugiesen zu erlangen, und als er Ende 1548 über Java nach Malakka zurückkehrte, berichtete er über den „König von Java“, d. h. den Kaiser von Demak:

„Wir sahen uns wegen des Wetters gezwungen, in Java zu landen, wo der König von Java war. Er ließ mich rufen und frug mich viele Dinge. Und unter anderem frug er mich auch nach Makassar [Selebes], er wolle 1000 Mann dahin schicken. Ich sagte ihm, er solle das nicht tun, denn Makassar gehöre dem König von Portugal. . . Es scheint mir, daß dieser König von Java hier sehr siegreich gegen die Heiden vorgeht, die seine Sekte Mohammeds nicht annehmen wollen:

<sup>1</sup> Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie, s'Gravenhage 1917 ff. unter „Padjang“ (III, 244).

<sup>2</sup> L. Torres de Mendoza, Colección de Doc. Ined. Madrid V (1866), 56.

<sup>3</sup> Ebd. 198. La Prazada setzt Tiele (1880, 283) gleich Praçada zwischen Panarukan und dem NO-Kap Java's. Cajongan ist das heutige Djuwana (Joana).

wenn sie sich aber seiner Sekte zuwenden, gibt er ihnen viele Geschenke und behandelt sie sehr gut und er führt viele Leute mit sich und arbeitet für nichts anderes, als diese Leute zu Mohammedanern zu machen. Er will kein Gold noch Silber, sondern nur, daß sie Mohammedaner werden. Denn dieser König von Java sagt, wenn er diese Klassen von Heiden einmal zu Mohammedanern gemacht hat, dann wird er ein zweiter Großtürk und Malakka für ihn ein kleines Ding sein<sup>1</sup>.

Wir möchten diese Javafahrt Pinto's statt in 1546 ins Jahr 1548 setzen, denn Pinto sagt, er sei von da nach Chincheo gefahren und dort seien Unruhen ausgebrochen, so daß er nach Chabaqué mußte. Diese Unruhen waren 1548.

Die Ortsnamen sind festzustellen: Banta (Bantam), Demá (Demak), Angenia (Kangean), Bale (Bali), Madura, Japara, Panaruca (Panarukan), Passarvão (Pasuruan), Hicanduree (Ikan duri?, Cherbom (Cheribon), Calapa (Djakatra, Batavia), Surubayaa (Surabaya), Lingua (Lingga), Chincheu (Tschang-tschou), Chabaqué (bei Diego Homen: Chaboq = Tschang-pu?); die Titel Pangueyrão (Pangéran), Pate (Patih) und Quiai (Kiai) sind malaiisch-javanisch.

3. Wieder in Siam. Wir müssen hier zwei Berichte unterscheiden: den von Pinto's Aufenthalt in Odia (Ayuthia) und den von seinem Zug zum Chiamai See.

1) Pinto's Aufenthalt in Ayuthia. Pinto versichert in seinem Brief von 1554, er sei zweimal in Ayuthia<sup>2</sup> gewesen, habe dort den Weißen Elefanten gesehen, der 1551 gestorben sei, und eine Mondeklipse mitgemacht (A 63—65). Der letzte Siamaufenthalt scheint Ende 1553 gewesen zu sein, da er im selben Briefe schreibt, er sei von da nach Indien gefahren, um nach Portugal zurückzukehren (A 60), und wir ihn März 1554 in Goa treffen. Ferner scheint er Anfang 1552 in Siam überwintert zu haben, da er mit Duarte da Gama aus Japan zurückfuhr. In der *Peregrinação* aber erklärt er, er sei 1540 und 1545 in Ayuthia gewesen und habe dort die Ermordung des Königs erlebt (Kap. 182—185, 200). Aus seinem Brief von 1554 scheint ferner hervorzugehen, daß er die Belagerung von Ayuthia durch Tabinshwehti 1548 nicht als Augenzeuge erlebte

1 *Selectae Indiarum Epistolae*. Florentiae 1887, 44.

2 So der Text der *Diversi Avisi particolari dall'Indie*. Venezia 1558, 281; vgl. auch den verbesserten Text des Coimbra Codex (Archiv. Min. Estrang.) bei Ayres 1904, 63. Der Brief war an die Mitbrüder in Coimbra gerichtet, die Verbesserung wurde darum wohl nach dem Original des Coimbra Archivs gemacht.

(A 64), und ausnahmsweise gesteht er dies auch in seiner *Peregrinaçam* (Kap. 185).

Die Ermordung des Königs durch die ehebrecherische Königin, die dann mit ihrem Geliebten *Ucunchenirat* 1545 die Regierung übernimmt, aber durch eine Großen des Reiches in einem Tempel beide 1546 ermordet werden, worauf ein Bonze, ein Bastardsohn des rechtmäßigen früheren Königs, den Thron Siams besteigt, ist historisch. In seinem Buche „*Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa Provincia do Japão*“, das erst 1894 zu Lissabon erschien, schreibt P. A. F. Cardim S. J., der 1626—1629 in *Ayuthia* weilte (287—288), über diese Abschnitte der *Peregrinaçam*:

„Zwar wird das Buch der *Peregrinações* des *Fernão Mendes Pinto* gewöhnlich für apokryph gehalten, aber in dem, was er über das Reich Siam schrieb, geht er nicht von der Wahrheit ab. Ich sage, er steht nicht außerhalb der Wahrheit, denn ein Mandarin, der mich die siamesische Schrift lesen und schreiben lehrte, sagte mir, was ihre Geschichtsbücher und Annalen über das Kommen der Portugiesen zu jenem Reiche berichteten, über ihre Heldentaten, indem sie ihren Königen halfen, viele Reiche zu erobern. Im Besonderen erzählte er mir die Geschichte des *Oceun Chinerat* [bei *Pinto*: *Ucunchenirat*], indem er sagte, sie sei wahr; wen sie interessiert, der kann sie im Buch des *Fernão Mendes Pinto* sehen“ (286).

J. B. Pallegoix in seiner *Description du Royaume Thai ou Siam* (Paris 1854 II, 77—79) gibt im geschichtlichen Teil einen Auszug aus den amtlichen Annalen Siams, dem *Phongsa Vadan*, über diese Zeit, worin es heißt:

„1527. Beim Tod hinterließ der König [*Xaja-Raxa-Thirät*] nur einen 11jährigen Sohn *Phra-Jot-Fa*. Seine Mutter *Sí-Suda-Chan* wurde Regentin. Kurz darauf begann sie verbrecherische Verbindungen mit einem *Phaja*, mit dem sie schließlich öffentlich im Palaste lebte. Sie ließ ihn schließlich sogar zum König proklamieren und ihren eigenen Sohn ermorden. Aber die Großen des Reiches verschworen sich alsbald, und als die Königin eines Tages mit dem Usurpator eine Pagode besuchen ging, beide in derselben Barke, stürzte sich ein Mandarin mit dem Schwert auf sie und tötete beide, bevor man ihnen zu Hilfe kommen konnte. Darauf gingen die Großen des Reiches und boten die Krone einem Onkel des verstorbenen Königs an, der damals zurückgezogen in einer Pagode lebte. Derselbe bestieg den Thron unter dem Namen *Mahá-Chakraphat-Raxa-Thirät* 1529.“

Die Daten der siamesischen Annalen stehen im Widerspruch mit denen *Pinto*'s, und diesmal hat *Pinto* in etwa Recht. Die Archive in *Ayuthia* wurden durch die Birmanen 1767 zerstört; die nach dieser Zeit verfaßten Annalen weichen in ihren Daten um Dekaden von den birmanischen Chroniken ab. Der Unterschied kam daher, daß

man den Regierungsantritt Mahachakrapadhi's auf 1529 statt 1547 ansetzte. 1907 fand aber Hluang Prasöt eine 1680 mit älteren Quellen verfaßte Chronik, auf Grund derer man heute allgemein 1547 als Regierungsantritt jenes Königs annimmt, was somit die siamesische Chronologie in Einklang mit der birmanischen und europäischen bringt (Harvey, *Hist. of Burma* 343).

Pinto sagt, der höchste Titel des siamesischen Königs sei Prechau Saleu, d. h. Heiliges Glied Gottes (Peregr. Kap. 189); im Briefe von 1554 schreibt er „Precãoçale“ und übersetzt das „Zweite Person Gottes“ (A 63) und kurz darauf sagt er, der König nenne sich den „Herrn des Weißen Elefanten“ (A 64). Pallegoix führt die Annalen an, die melden, Mahachakrapadhi habe 7 weiße Elefanten gehabt und daher den Titel Phra-Chào-Xang-phuok erhalten (II 80).

2) Der Zug zum Chiamai See ist eine freie Erfindung Pinto's. Das zeigt schon das Ziel der Reise, der fabelhafte Singapamor oder Chiamai See, den wir bereits auf Pinto's ebenfalls erdichteter Fahrt von der Tatarei nach Cochinchina trafen und der nur in der Phantasie jener Zeit existierte. Ferner sind hier wie dort alle Namen plötzlich wieder unauffindbar, die Jahre kreuzen einander, so daß unser Autor nach seinen eigenen Angaben am 5. 1. 1546 von Banta aus den Kriegszug gegen Pasuruan antritt, dann nach China und 1547 zurück nach Java und von da 1548 nach Siam und zum Chiamai See reist und nach der Rückkehr 1545 den Tod des Königs und die darauffolgenden Wirren in Ayuthia miterlebt! Ferner scheint Pinto vergessen zu haben, daß er Kap. 181 schrieb, der König habe 1545 von Ayuthia gegen den König von Chiamai<sup>1</sup> ziehen müssen, weil dieser mit den Timocouhós (wir trafen sie schon in Cochinchina), Laos und Gueos, „4 Völker, die im Nordosten den Hauptteil des Gebirges beherrschen oberhalb Capimper und Passiloco“ in sein Reich eingefallen sei, als er Kap. 183 erklärte, 1545 habe der Siamkönig gegen den König der Tuparahos ziehen müssen, der bei Passiloco in sein Land einfiel. Daß Chiamai (Chiengmai) im Nordwesten und nicht im Nordosten von Siam lag, wußte Pinto, scheint es, nicht, aber er konnte dem Reiz nicht widerstehen, auch dies halb sagenhafte Reich im Innern ebenfalls vorzugeben gesehen zu haben.

<sup>1</sup> 1557 unterwarf Bayinnaung Chiengmai (Harvey 166).



4. Der Pegu-Siam Krieg und die Wirren nach Bramá's Tod. Hier gibt Pinto nicht eigene Erlebnisse, sondern Geschichte, wie er klar erkennen läßt, freilich im Stil der Peregrinaçam phantasievoll ausgeschmückt.

Das Jahr 1548 bei Pinto stimmt für den Siamzug Tabinshwehti's, ebenso die Namen: Diogo Soarez, Xemindó (Smim Htaw), Xemim de Çatão (Smim Sawhtut). Statt Diogo Soarez d'Albergaria „o Galego“ wie Pinto, sagt Couto stets Diogo Soarez de Mello<sup>1</sup>, statt des Bramá Chaumigrem steht bei Couto Mandaragri, bei Harvey Bayinnaung. Die Marschroute nach Ayuthia war nicht die lächerliche Pinto's, sondern ging den Ataran Fluß aufwärts über den Drei Pagoden Paß und den Meklawng Fluß abwärts nach Kanburi und Ayuthia (Harvey 159), 1554 schreibt Pinto, der Bramá sei mit 300 000 Mann in 3 Monaten nach Ayuthia gezogen, habe die Stadt mehrmals bestürmt ohne Erfolg, habe 120 000 Mann verloren, über 200 000 Feinde getötet und gefangen und sei dann wieder heimgekehrt (A 64).

Couto gibt einen eingehenden Bericht über diesen Zug und die Wirren in Pegu, die auf ihn folgten. Der Hauptinhalt ist folgender:

Im Dezember 1547 hilft Soarez mit seinen 50 Mann Malakka gegen die Atschinesen im Kampf am Parlés Fluß und fährt dann nach Pegu (6, 5, 1), wo der Brama gegen Siam rüstet, weil dies den beim letzten Zug von 1544 versprochenen Tribut verweigerte (6, 7, 8). Anfang 1548 zieht der Brama mit Soarez und 80 Portugiesen über Martaban, 25 Tage an hohen Bergen hin, erobert die Paßfestung und belagert Ayuthia (6, 7, 8). Die tapfere Verteidigung der Stadt, besonders durch 50 Portugiesen unter Diogo Pereira, zwingt den Belagerer zur Umkehr, der auf dem Rückzug vergebens Campape (Kampengpet) belagert (6, 7, 9). In Pegu entläßt der Brama seine Kapitäne, auch Soarez, den er aber alsbald aus Cosmin zurückruft, da er erfährt, der Ximindo habe sich gegen ihn erhoben. Soarez eilt mit 200 Mann herbei, der Angriff des Ximindo auf Pegu wird zurückgeschlagen, die Einwohner der Stadt niedergemetzelt (um 1550). Ein portugiesischer Kapitän, dessen Name Couto absichtlich verschweigt, hatte Ximindo geholfen, wird nun gefangen, aber auf Soarez' Bitte wieder befreit<sup>2</sup>.

1 Brito Rebello zieht hierin Pinto Couto vor mit dem Hinweis, die Albergarias hätten stets großen Einfluß in Birma gehabt und erst vor Kurzem seien sie dort ausgestorben (Peregrinaçam. Lisboa 1909, III, 244), was nichts beweist.

2 Dies bestätigt Jorge Cabral, der 21. 2. 1550 aus Cochin an João III. schreibt: „João Rodriguez de Carvalho kam hierher. . . Der König von Pegu tat ihm viel Schimpf an. Und wäre dort nicht Diogo Soarez gewesen, der beim König viel gilt, dann hätte er ihm viel mehr angetan“ (T 83—90).

1550 wird der Brama nach 17jähriger Regierung von Ximi de Satão in Satão ermordet. Ximi de Satão und Ximindo kämpfen um die Krone, und der nach Pegu zurückgekehrte Soares wird von ersterem scheinbar zu Hilfe gerufen und dabei verräterisch enthauptet (Couto's Berichterstatter ist Fernão Rodriguez, der Soares hier begleitete und der bei Abfassung der Dekade noch in Goa lebte). Wenige Tage darauf besiegt Ximindo den Ximi de Satão, zieht in Pegu ein, tötet den Gegner (7, 2, 5) und herrscht dann 1550—1555, wo Mandaragri von Ava kommt, nach vielen Kämpfen Ximindo schlägt, der 2 Jahre umherirrt, verraten und getötet wird (7, 2, 6).

Etwas anders ist die Darstellung bei Harvey, der leider zwischen Pinto, Couto und den einheimischen Quellen nicht scharf scheidet: Die beiden Siam Züge Couto's von 1544 und 1548 verschmelzt er zu einem:

Nach der Rückkehr aus Siam ergibt sich Tabinshwehti der Trunksucht und lebt in Pantanaw. Während Bayinnaung den Rebellen Smim Htaw vertreibt, wird der König ermordet und Smim Sawhtut auf den Thron erhoben. Bayinnaung ruft Soares zu Hilfe (1551), zieht nach Toungoo, wohin auch die von den Portugiesen verteidigte Königin aus Pegu flieht. Smim Sawhtut wird besiegt und getötet und Smim Htaw folgt ihm als König. Bayinnaung aber zieht in Toungoo ein, läßt sich krönen, besetzt Myede und Prome, erhält als Helfer Moby Narapati, schlägt Smim Htaw bei Pegu und tötet die Bewohner der Stadt, worauf Soares in einem Handel mit den noch übrigen Stadtleuten tödlich verwundet wird. Smim Htaw flieht, wird schließlich verraten und 1553 in Pegu hingerichtet (Harvey 158—164).

Nach den siamesischen Annalen zog der König von Pegu 1543 das erstemal gegen Ayuthia, wobei die siamesische Königin Surijō-Thai tapfer kämpfend auf ihrem Schlachtelefanten starb; nach mehrmonatiger Belagerung zwang der Hunger den Feind zum Rückzug. 1547 verlangte der König zwei der 7 weißen Elefanten, die ihm verweigert wurden, worauf er wieder vor Ayuthia zog, bis der König von Siam, Phra-Cháo-Xang-phuok 4 weiße Elefanten und als Geisel einen seiner Söhne gab, worauf der Feind über Phittanulôk heimzog. Eine dritte Belagerung Ayuthia's durch Pegu fand 1555 statt, während welcher Phra-Cháo-Xang-phuok starb (Pallegoix 11 79—81).

Daß Diogo Pereira 1548 in Ayuthia war, legen zeitgenössische Quellen nahe. Am 19. 3. 1548 erhielt er in Cochín zum Lohn für geleistete Dienste vom Statthalter Indiens die Erlaubnis, in seinem Schiff nach Malakka und China zu fahren<sup>1</sup>, und am 2. 4. 1548 schreibt ihm Franz Xaver, er hätte ihn gern vor dessen Chinareise

<sup>1</sup> \*Livro das mercês que fez o senhor Dom João de Castro. Ajuda 51—VIII —46 f. 143.

in Cochin getroffen (MX I 460). In Ayuthia aber pflegten die Portugiesen auf der Fahrt nach China oft noch Waren einzunehmen und zu verkaufen.

5. Die zweite Japanfahrt. Drei Punkte der Japanfahrt wollen wir herausgreifen:

1) Die Palastrevolution in Bungo (Per. Kap. 200). Nach den japanischen Quellen wurde Ôtomo Yoshinori, der Daimyô von Bungo, 1550 von einem seiner Vasallen, Tsukumi Mimasaka, ermordet, weil er statt des Erstgeborenen Yoshishige einen Bastard zu seinem Nachfolger machen wollte<sup>1</sup>.

Das Jahr Pinto's stimmt also nicht. Daß Pinto öfters in Japan war, ist jedoch gewiß. „Seit 16 Jahren reise ich in China und Japan stets damit beschäftigt, irdische Güter zu erwerben. Nur in Japan verlor ich jedesmal, wo ich hinging oder hinschickte“, schreibt er 1554 (A 60), und Brandão bezeugt im selben Jahr: „Er ist sehr bekannt bei allen Königen und Herren Japans wegen des beständigen Verkehrs, den er in seinen Handelsgeschäften mit ihnen hatte, und er gilt viel bei ihnen dort“ (MX II 935—936).

2) Der Aufenthalt in Yamagawa. Pinto fuhr mit Kapitän Jorge Alvarez, wie er uns versichert. Alvarez hat uns einen Bericht über Japan<sup>2</sup> hinterlassen, worin er die Häfen aufzählt, die wir schon bei Pinto's erster Fahrt von Tanegashima nach Bungo genannt finden (Per. Kap. 135), bei Yamagawa sagt: „Amamgoão, der Hafen, wo ich war“, und uns mitteilt, daß Portugiesen schon bis in die japanische Binnensee gekommen seien (54). Dann erwähnt er auch den schrecklichen Taifun, von dem Pinto schreibt, er habe in der Bucht von Kagoshima 1936 Chinesen- und 26 Portugiesendschunken zerstört (Per. Kap. 202):

„Besonders im September kommt dort ein heftiger Wind. . . Zur Zeit, die ich dort war, gingen durch einen solchen Sturmwind auf einer Strecke von 30 legoas 60 Chinesen-schiffe und ein Portugiesenschiff zu Grunde. Der Windsturm beginnt im Süden und hört im Nordwesten auf und durchläuft alle Richtungen und dauert 24 Stunden“ (56).

---

1 E. Papinot, Historical and Geographical Dictionary of Japan. Tokyo 1909, 501. Vgl. H. Haas, Geschichte d. Christentums in Japan, Tokyo 1902, 202, der das Sôho Ôtomo-Kôhaiki, das Ôtomo-ki und das Kagoshima Gwaishi als Quellen für die Familiengeschichte der Ôtomo nennt (201).

2 Veröffentlicht in: O Instituto. Coimbra 54 (1907), 54—63.

Alvarez verfaßte seinen Bericht auf Wunsch Franz Xavers Ende 1547 in Malakka (MX I 434), und Xaver bezeugt von ihm: „Er war viele Tage in der Heimat des Angero“ (ebda.).

3) Anjirô's Flucht, die Pinto beschreibt, hat uns der Japaner selber berichtet. Am 29. 11. 1548 schreibt er aus Goa an Ignatius unter anderem<sup>1</sup>:

„Als ich noch Heide und in meiner Heimat war, geschah es, daß ich jemand tötete. . . Ich floh in ein Bonzenkloster Asyl. . . Damals war dort ein Portugiesen-schiff des Handels wegen. Unter den Portugiesen war einer namens Alvaro Vaz, der mich schon früher kannte. Er wußte, was mir passiert war, und frug, ob ich zu seinem Land gehen wolle. Ich sagte: „Ja“. Da er aber länger bleiben mußte und nicht zur Abfahrt bereit war, sagte er, er wolle mir einen Brief an einen Fidalgo namens Fernando geben, der in einem anderen Hafen derselben Kuste sei. Um nicht ergriffen zu werden, ging ich nachts hin, um ihn aufzusuchen. Durch Zufall traf ich einen anderen Portugiesen namens Jorge Alvarez, Kapitän eines anderen Schiffes, und gab ihm den Brief, wahnend, ich gäbe ihn dem genannten Fernando. Alvarez nahm mich mit auf sein Schiff . . um mich P. Mag. Francisco zu übergeben, dessen großer Freund er ist. . . So fuhren wir nach Malakka. . . Ich wäre dort damals schon Christ geworden, hätte der Vikar mich getauft. . . Aber er verweigerte die Taufe, indem er sagte, ich dürfe nicht zurückkehren. . . Da gerade der Monsun dafür kam, fuhr ich nach China zurück . . und von da nach Japan. . . Es war schon in Sicht, da kam ein Sturm . . und wir mußten nach China zurück. . . Bei der Rückkehr traf ich Alvaro Vaz, der zuerst in meiner Heimat mit mir sprach. . . Er sagte mir, ich solle mit ihm nach Malakka zurückfahren . . , dort wurde ich P. Mag. Francisco finden. . . So kam ich wieder nach Malakka. Hier traf ich Jorge Alvarez, der mich das erste Mal gebracht hatte und er führte mich zu P. Mag. Francisco . . . Wir trafen ihn in einer Kirche U. L. Frau, wie er eine Ehe einsegnete.“

Ähnlich schreibt Franz Xaver über Anjirô's zwei Reisen nach Malakka aus Cochín am 20. 1. 1548 an seine Mitbrüder:

„Mit diesen Kaufleuten kam ein Japaner namens Angero . . als er nach Malakka kam, war ich nach Maluco abgereist; so schiffte er sich wieder nach Japan ein. . . Da er Japan aber schon in Sicht hatte, überkam sie ein Sturm. . . So kehrte sein Schiff wieder nach Malakka um, wo er mich fand“ (MX I 433).

Daraus ergibt sich, daß Pinto nicht direkt von Japan mit Anjirô zu Xaver nach Malakka fahren konnte, und daß die Flucht Anjirô's aus Japan Ende 1546 oder spätestens Anfang 1547 stattfand, da seine erste Ankunft in Malakka nach dem 1. 1. 1546, dem Tag der Abfahrt Xavers aus Malakka nach den Molukken, gewesen sein muß.

Wenn Pinto sagt, Xaver habe ihn in Malakka im Hause des Cosmo Rodriguez aufgesucht, wo er (Pinto) wohnte (Per. Kap. 203),

<sup>1</sup> Cartas de Japão. Evora 1598 f. 1ff.

so mag das stimmen, denn Frois bezeugt 1555 aus Malakka, Cosmo Rodriguez sei ein Beichtkind Xavers und großer Freund Pinto's gewesen (A 1906, 106).

Das „Achinwunder“, d. h. den Sieg der Portugiesen über die Atschinesen am Parlesfluß Dez. 1547, den Xaver gleichzeitig in einem Gesichte schaute, schildert Pinto, wie er erklärt, nach einem Berichte des Kapitäns Simão de Mello an D. João de Castro, also nicht als Augenzeuge (Per. Kap. 203). Wir fassen uns darum kurz. An Quellen kommen in Betracht: 2 Briefe des P. Francisco Perez S. J. aus Malakka Ende 1548<sup>1</sup>, ferner 91 Zeugenaussagen der Heiligsprechungsprozesse von 1556 und 1616, von denen der Text von 45 erhalten ist: darunter 32 von 1556, ferner der Bericht Valignano's von 1583 (MX I 80) und Teixeira's von 1580 (MX II 869), die beide Malakka besuchten und noch Augenzeugen sprechen konnten, sowie besonders Couto (Asia 6, 5, 1—2). Pinto und Couto, der bei der Abfassung seiner 6. Dekade Lucena und somit Pinto's darin gegebene Darstellung wohl noch nicht kannte, weichen in vielen Einzelheiten voneinander ab, aber das tun auch die Aussagen der Augenzeugen. Das Zeugnis des Francisco Garcia, nach den Angaben seines Veters Fernam Mendez und anderer Personen in Malakka, ist kurz und nüchtern (MX II 287—288), Pinto's Darstellung aber dramatisch ausgeschmückt, so daß es unmöglich ist, Wahrheit und Dichtung überall zu unterscheiden und Brou es in seiner Xaveriusbiographie mit Recht vorzieht, von dieser trüben Quelle abzusehen (Saint François Xavier, Paris 1922, I, 422<sup>2</sup>).

#### V. Unter Kapitän D. Pedro da Silva da Gama.

1. Die dritte Japanfahrt. Als Einleitung schildert Pinto in, bei ihm ungewöhnlicher, knapper und ziemlich zuverlässiger Darstellung Xavers Erlebnisse nach seinem Abschied von ihm in Malakka Dez. 1547 bis zu seinem Wiedersehen in Bungo Sept. 1551: seine Reise nach Goa, die Fahrt nach Malakka und Japan 1549, seine Missionstätigkeit in Kagoshima, Hirado, Miyako und Yamaguchi. Nur wenig ist dabei ungenau, z. B. die zu hoch angegebene Zahl der Taufen in Kagoshima und Yamaguchi. Sobald aber Pinto mit Xaver in Berührung kommt, wird die Schilderung zum Roman,

<sup>1</sup> Selectae Indiarum Epistolae, Florentiae 1887, 67, 72.

<sup>2</sup> Nähere Angaben s. in G. Schurhammer, Franziskus Xaverius. Ein Leben in Bildern, Kunstaussgabe mit Kommentar. Aachen 1922, 84—85.

dem freilich ein geschichtlicher Kern nicht fehlt. Einige Punkte seien genannt:

1) Pinto's Aufenthalt in Bungo bei Xavers Ankunft ist sicher. Er schreibt 1554, er habe dem Pater in Japan Geld für den Bau der ersten Kirche Japans geliehen (A 60), und Xaver teilt am 16. 7. 1552 dem Rektor von Goa aus Malakka mit, D. Pedro da Silva habe ihm Geld geliehen, um die 300 Cruzados zurückzuzahlen, die man ihm in Japan vorstreckte, um eine Kirche in Yamaguchi zu bauen (MX I 764). Brandão aber schreibt 1554:

„Er [Pinto] ist sehr bekannt bei allen Königen und Herren Japans und zur Zeit, da unser P. Mag. Francisco dort war, befand er sich ebenfalls dort mit andern. Und damit die Heiden sähen, wie hoch sie den Pater schätzten, zogen sie vor dem König und den Großen des Reiches ihre Mäntel von den Schultern und breiteten sie auf dem Boden aus, damit der Pater sich darauf setze, als er mit eben jenem König sprach, was bei allen jenen Leuten großes Staunen hervorrief. Und das war der Grund, weshalb der König und Groß und Klein ihm große Ehrfurcht bewiesen“ (MX II 935—936).

2) Der Empfang in Bungo. Der Festzug zum Palast des Königs (Per. Kap. 209) klingt nicht unwahrscheinlich. Man vergleiche z. B. den Aufzug Valignano's in Miyako 1591 bei D. Bartoli, *Il Giappone* (Torino 1825) I. c. 96—97. Xaver deutet den glänzenden Empfang durch die Portugiesen und den König kurz an:

„Als ich in Amanguche war . . . schrieb mir der Herzog von Bungo, ein sehr großer Herr, ich solle zu ihm kommen, denn es sei ein Portugiesenschiff zu seinem Hafen gekommen und er möchte gern einige Dinge mit mir besprechen. . . Ich ging nach Bungo. . . Der Herzog nahm mich mit großer Herzlichkeit auf und die Portugiesen, die hierhin gekommen waren, gaben mir vielen Trost“ (MX I 690—691).

Von Kapitän Duarte da Gama aber schreibt B. Gago S. J. am 20. 9. 1555 aus Hirado an König João III:

„In der ganzen Zeit, die Duarte da Gama in diesen Gegenden in seinem Schiffe fuhr, was gegen 6 Jahre sind, fehlte es uns nicht am Nötigen, da er es sich zu einer Ehrensache machte, uns mit allem zu versorgen. . . Als P. Mag. Francisco von hier abfuhr, nahm er ihn mit, und ein anderes Mal einen Bruder, und einen Mann, den der Herzog von Bungo nach Indien schickte; und außerdem hat er uns mit seinem Silber, seinen Kleidern und Sklaven und Wachs und allem Übrigen versehen . . . in Yamaguchi und Bungo. Er ist schon alt . . . ein Freund Gottes . . . und durch das Auftreten (as mostras) seiner Person und seines Schiffes wurde das Volk hier vermehrt und erbaut. Denn aus dem Fest, womit er im Hafen von Bungo den P. Mag. Francisco empfing, als derselbe von hier nach Indien reiste, . . . sehen diese Leute, wie hoch man jene einschätzt, die kommen, um den Weg des Heiles zu lehren, da die Leute hier nur nach dem Äußern urteilen“ (Cartas de Japão, Evora 1598 f. 42).

3) Die Disputationen, die Pinto ausführlich schildert, sind wohl völlig frei erfunden; wenn Disputationen vor Yoshishige stattfanden, dann waren sie sicher anders, zumal Xaver seinen Dolmetscher, Br. Fernandez, in Yamaguchi zurückgelassen hatte. Während der Pater sich aber in Bungo aufhielt, schickte ihm Fernandez einen ausführlichen Bericht, ein Protokoll, über die Disputationen, die er und Torres nach Xavers Abreise aus Yamaguchi mit den Bonzen und Laien jener Stadt gehalten hatten<sup>1</sup>. Diesen Bericht zeigte der Pater wohl seinem Freunde Pinto, vor oder nach dem Empfang des Almosens zum Kirchenbau in Yamaguchi, und er dürfte die Grundlage für dessen spätere dramatische Darstellung der angeblichen Bungodisputationen gegeben haben.

Die Patres in Japan, die Bungo und Yoshishige und andere Augenzeugen wie Duarte da Gama und den japanischen Gesandten Lourenço Pereira persönlich kannten, schweigen über diese Disputationen oder bezweifeln deren Wahrheit. Frois, der 1576—1579 am Hofe Yoshishige's weilte, übergeht sie in seiner „Geschichte Japans“ mit Stillschweigen<sup>2</sup>, ebenso Valignano in seiner 1583 verfaßten *Historia del Principio y Progreso de la Compañia de Jesus en las Indias Orientales*, worin er das Leben Franz Xavers und darin gerade die religiösen Anschauungen der Japaner eingehend schildert<sup>3</sup>, und auch in seinem *\*Libro Primero del Principio y Progreso de la Religion Christiana en Japan*<sup>4</sup>, obwohl ihm dafür bereits die aus Pinto entlehnte ausführliche Schilderung der Disputationen bei Lucena vorlag, den er mit Namen nennt. Und wenn der Zensor Orlandini's an der Geschichtlichkeit der Disputationen bei Pinto festzuhalten scheint und nur Kleinigkeiten verbessert, so heißt es doch am Rande, die ganzen Ausführungen über diesen Empfang seien sehr zweifelhaft, dem Gebrauch Japans widersprechend und ganz aus Fernam Mendez genommen (s. oben), und João Rodriguez Tçuzzu, der in Bungo studierte und Yoshishige

1 \*Bericht des Br. J. Fernandez an Franz Xaver, aus Yamaguchi, 20. 10. 1551 in \*Epist. Jap. 1548—1562 f. 26—31v. Im Ordensbesitz. Ein Auszug daraus erschien in den *Cartas de Japão*, Coimbra 1570, Nr. 10. die Pinto sicher kannte. Diesen Text gibt auch Frois. *Geschichte Japans* (Schurhammer-Voretzsch 22—26).

2 Schurhammer-Voretzsch. *Geschichte Japans* 17.

3 MX I 140.

4 Ajuda 49—IV—53 f. 269v.

wie Valignano und Frois persönlich kannte, erklärt die Peregrinação rundweg als Dichtung, „mehr zur Unterhaltung geschrieben, als um Wahrheiten zu sagen“ (A 1906, 11).

Mit Recht sagt darum Brou in seinem Kapitel über Bungo: „Leider ist alles, was von Pinto kommt, verdächtig“ und mahnt zur Vorsicht (Saint François Xavier 1922, II, 227).

Die Ortsnamen bei Pinto sind: Finge (Hiji), Fucheo (Funai-Ôita) und das erfundene Pimlaxau und Meleitor.

4) Das Schaluppenwunder, über das 24 Zeugenaussagen der Heiligsprechungsprozesse vorliegen (s. oben), hat einen geschichtlichen Hintergrund, den Pinto dramatisch ausschmückt. Vgl. Brou, Saint François Xavier 243–244, sowie unsere Ausführungen über Lucena, der erklärt, Pinto habe in seiner Peregrinação über dies Ereignis weniger geschrieben, als er mündlich versichert habe, womit er die von Torsellini übernommene Bilokation Xavers meint.

2. Die zweite Pegureise. Pinto scheint mit Duarte da Gama nach Siam gefahren zu sein und dort überwintert zu haben, um dann nach Pegu zu fahren (Per. Kap. 215). Er versichert uns, er sei am 5. April 1552 in der Stadt Pegu gewesen, als der Xemindo zur Entscheidungsschlacht auszog, und 28 Tage darauf in Pegu hingerichtet wurde (Per. Kap. 198). Nach Couto starb der Xemindo jedoch erst 1557, nach Harvey 1553, wie wir oben sahen; möglich ist, daß diese Autoren irren, möglich, ja sehr wahrscheinlich aber ist es auch, daß Pinto zwar Anfang 1552 in Pegu war und etwas von den Wirren des Bürgerkrieges dort mit ansah, die Hinrichtung des besiegten Königs aber etwas zurückdatierte, um auch sie noch als „Augenzeuge“ beschreiben zu können.

#### VI. Unter Kapitän D. Alvaro de Athaide da Gama.

In Kap. 215 der Peregrinação schildert Pinto kurz Xavers Fahrt von Sanchoan nach Malakka und Goa und die Rückkehr desselben nach Malakka, um von da mit Diogo Pereira als Gesandten Portugals Eingang in China zu finden, und wie D. Alvaro de Athaide, der Kapitän, Pereiras Abfahrt hinderte und damit Xavers Pläne vereitelte, und erklärt dann, er sei 26 Tage nach Ausbruch dieses Streites mit Athaide nach Malakka gekommen. Das stimmt mit seiner Angabe Kap. 200 überein, er sei Mai 1552 von Pegu nach Malakka



gefahren, denn Xaver kam Ende Mai an<sup>1</sup>, der Streit mit Athaide begann aber erst Mitte Juni nach der Ankunft Pereira's aus Java<sup>2</sup>, und die Abfahrt des Paters nach China war Mitte Juli<sup>3</sup>. Auch was Pinto sonst über diesen Streit berichtet, entspricht in etwa den Angaben der Zeitgenossen, z. B. des P. Perez<sup>4</sup>, der damals in Malakka weilte, und den Aussagen der Zeugen der Heiligsprechungsprozesse<sup>5</sup>, sowie Xavers Briefen<sup>6</sup> und der Darstellung bei Teixeira<sup>7</sup>, Valignano<sup>8</sup>, Couto<sup>9</sup>, Lucena<sup>10</sup> und Seb. Gonçalves<sup>11</sup>; die etwas dramatische Abschiedsszene Pinto's läßt sich anderweitig nicht belegen<sup>12</sup>.

Daß übrigens Pinto in der Zeit von Ende Mai 1548 bis Ende 1552 nach Malakka kam, geht auch aus seinem Brief von 1554 hervor, worin er sagt, er habe dort João Bravo sehr gut kennen gelernt (A 60), da Bravo nur während dieser Zeit in Malakka war<sup>13</sup>.

1 F. Perez S. J. an Ignatius aus Cochín (als Augenzeuge) 21. I. 1555: „Ende Mai kam P. Mag. Francisco nach Malakka“ (\*Epist. Goan. 1552—1572 f. 73, im Ordensbesitz).

2 Pero de Alcaçova an Mitbrüder aus Goa 1554 (Cartas de Japão 1598, 23) sagt, er sei am 6. Juni von Malakka abgefahren; Perez im oben genannten Brief aber erklärt, Pereira sei erst hernach angekommen und dann erst sei der Streit ausgebrochen.

3 Xavers letzter Brief aus Malakka ist datiert vom 16. Juli, der nächste vom 21. Juli kommt bereits von der Meerenge von Singapore (MX I 765).

4 Im genannten Brief vom 21. I. 1555.

5 Zeugen 1556: MX II 195, 216, 263 (Diogo Pereira), 271 (Manoel Mendez Raposo), 273 (Galeote Pereira), 277, 283, 286 (F. Garcia nach den Mitteilungen seines Veters Fernam Mendez), 289, 299, 390, 301, 304 und in Malakka 424 und die Augenzeugen 426 (Gomes Freire) und 428 (João Fernandez d'Ilher) und 1616: 449, 490, 508.

6 Xavers Briefe vom 25. 6. 1552—13. II. 1552 (MX I 757—810, 928—930).

7 Teixeira erfuhr den Hergang von Augenzeugen, seinen Mitbrüdern Bravo und Perez (MX II 886—889).

8 MX I 147—149.

9 Couto, Asia 6, 11, 7.

10 Lucena, Historia da Vida do Padre F. de Xavier, Lisboa 1600, 840.

11 \*Historia Societatis in Indiis. 1614 (im Ordensbesitz). Benützt einen verlorenen Bericht des P. Perez (5, 1—2).

12 Vgl. Brou, Saint François Xavier 1922, II, 321—336 und G. Schurhammer, Der heilige Franz Xaver, Freiburg 1925, 252—261.

13 \*Seb. Gonçalves, Historia Soc. in Indiis 3, 22: „Bravo fuhr April 1548 nach Malakka ab.“ Xaver an Perez aus Sanchoan, 22. 10. 1552: „Bleibt nicht länger in Malakka, sondern fährt mit den nächsten Schiffen nach Indien; und wenn Ihr dies Billet nach deren Abfahrt erhaltet, dann fährt im Koro-

Der kurze Bericht über Xavers Tod auf Sanchoan gibt zwar die Hauptzüge wieder, ist aber in den Einzelheiten unhistorisch. Er läßt den Pater aufs Schiff gehen, wo das Fieber zunimmt und er 14 Tage zu Bett liegt, dann ringt er 17 und 2 weitere Tage mit dem Tode, der ihn am 2. 12. 1552 erreicht (Per. Kap. 215). Nach dem zuverlässigsten Bericht, dem des einzigen Augenzeugen Antonio, wird Xaver am 20. Nov. krank und geht auf das Schiff, kehrt aber schon am 23. ans Land zurück und stirbt am 3. Dez. (MX II 895—896). Näheres hierüber s. A. Brou, *Quel jour mourut saint François Xavier?* (Recherches de Science Religieuse, Paris 1916, 325—330), und *Saint François Xavier*, Paris 1922, II, 360—366.

#### VII. Unter Kapitän D. Antonio de Noronha.

1. Die vierte Japanfahrt. Beim Tod Xavers war Pinto nicht zugegen, da er ausdrücklich bemerkt, er verdanke den Bericht über die letzten Tage des Paters drei Männern, die dabei anwesend gewesen seien. Da er außerdem 1554 schreibt, er sei von Siam nach Indien gefahren, um von da nach Portugal zurückzukehren, und habe daselbst das Sankt Paulskolleg aufgesucht, um zu fragen, ob dort eine Antwort Xavers auf einige Briefe angekommen sei, die er ihm geschrieben habe, so fuhr Pinto, scheint es, nach Xavers Abreise ebenfalls von Malakka ab, um (vielleicht über Pegu oder Java) nach Siam zu fahren und begab sich von da, ohne in Malakka anzulaufen, Ende 1553 nach Indien; denn er scheint bei seiner Ankunft daselbst noch nichts vom Tod des Paters gewußt zu haben, dessen Leib doch im März 1553 nach Malakka überführt worden war (MX II 899).

Die Beisetzung Xavers in Malakka und die Überführung seines Leibes behandelt Pinto kurz und im allgemeinen richtig (Per. Kap. 226). Nur seine ganz bestimmten Zeitangaben, die der *Peregrinação* den Schein strenger Geschichtlichkeit geben sollen, stimmen nicht, wie eine Zusammenstellung mit dem Bericht des Augenzeugen Antonio vom Sept. 1554 (MX II 898—902) zeigt:

Pinto.

3 Monate 5 Tage, Xaver begraben in Sanchoan.

9 Monate 22 Tage, Xaver weg von Malakka.

17. März—11. Dez., 9 Monate, Xaver begraben in Malakka.

---

mandelschiff, Ihr und João Bravo und Bernaldo“ (MX I 781). Daß März 1553 kein Pater oder Bruder mehr in Malakka war, bezeugt Nunes Barreto 1554 (MX II 758).

## Antonio.

4. Dez.—17. Febr. ( $2\frac{1}{2}$  Monate).

(16. Juli)—22. März (8 Monate, 7 Tage).

23. März—15. August (4 Monate 23 Tage).

Pinto konnte sich über diese Ereignisse, die das Tagesgespräch jener Zeit, zumal bei den Ordensbrüdern Xavers, bildeten, in Goa und Malakka informieren; dazu konnte er bei der Niederschrift seines Buches die 1555<sup>1</sup> und 1570<sup>2</sup> im Druck erschienenen Briefe von Brandão (23. 12. 1554) und Nunez Barreto (3. 12. 1554) benützen. Weitere Angaben, die dort nicht enthalten sind, z. B. über das Verhalten Athaide's, die Ereignisse auf der Überfahrt, die Rückkehr Tavora's nach Europa, bestätigen die zeitgenössischen Quellen, vor allem die Zeugenaussagen der Heiligsprechungsprozesse (MX II 195, 217, 271, 276 Galeote Pereira über Athaide, 281 E. Ventura über Athaide, 284, 293, 300, 308, 392, 419, 424, 425, 429 usw., alle von 1556).

Beim Empfang der Leiche in Bhatkal und Goa (Per. Kap. 217—218) war Pinto zugegen, wie Pinto (A 61) und Brandão 1554 bezeugen (MX II 931). Seine Darstellung ist darum hier auch sachlich und stimmt mit dem überein, was wir aus den übrigen zeitgenössischen Quellen, so den Pinto bekannten Briefen von Brandão und Nunez Barreto, dem Xaveriusleben des Augenzeugen Teixeira (MX II 902—909) und den Zeugenaussagen der Prozesse wissen.

Daß er mit Nunez Barreto nach Bhatkal fuhr, verschweigt Pinto in der *Peregrinaçam*<sup>3</sup>, und ebenso verschweigt er all die, von Brandão und Nunez Barreto so dramatisch geschilderten Ereignisse, die mit seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu verbunden waren (MX II 931—936, 765—767, 752), und die er selber als Novize 1554 eingehend berichtet hatte (A 60—62); die Vorbereitung der Japanfahrt Nunez Barreto's wird mit wenigen Worten erledigt, ihr Anlaß, ein Brief des Königs von Bungo an den Statthalter Indiens, wird von Nunez Barreto bestätigt (MX II 761), wenn auch natürlich der Text bei Pinto wie immer erdichtet ist (Per. Kap. 218).

1 Copia de unas cartas . . de la India, Japon y Brasil. [Lisboa] Joan Alvarez 1555.

2 Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andão nos Reynos de Japão, escreuerão . . . Coimbra 1570.

3 Pinto sagt nur, statt des erkrankten Kapitáns für die Fahrt nach Bhatkal „se lhe ofereceu um devoto do santo defunto“ (*Peregrinaçam*, Kap. 217).

Über die vierte Japanfahrt konnte Pinto als Augenzeuge sprechen, und außerdem lagen ihm die ausführlichen Schilderungen der Briefe des P. Nunez Barreto vom 23. 11. 1555 und 10. 1. 1558, sowie des L. Frois vom 7. 1. 1556 im Druck vor<sup>1</sup>. Daß er sie benützte, zeigen manche wörtliche Übereinstimmungen. Man vergleiche z. B. die Stelle über das Naturereignis in der Provinz Schansi:

Pinto Kap. 222.

Nunez Barreto (A 99).

„veio nova . . que . . se sovertera a provincia de Sansi . . arrebentando . . a terra em borbolhoës d'agua se soverteu . . 60 leguas em roda, sem de toda a gente se salvar mais que só um menino de 7 annos.“

„vierão huas novas . . , que na provincia de Sancij . . sairão de baixo da terra . . gorgulhoës da goa os quaes alagarão perto de 60 legoas . . ao redor . . morrendo toda a gente . . , soo hum minino de 7 annos . . se salvou.“

Da Pinto sich durch die im Druck vorliegenden Briefe über seine Fahrt genötigt sah, seiner freischweifenden Phantasie Zügel anzulegen, so ist seine Darstellung der Reise von Goa bis Japan kurz und nüchtern und stimmt so ziemlich mit seinen Vorlagen überein. Daß 14 Portugiesen sofort nach Schansi gegangen seien, um sich von der Wahrheit der Berichte zu überzeugen, und daß Francisco Toscano nach ihrer Rückkehr durch den Kleriker Diogo Reinell ein Protokoll hierüber an João III schickte, ist freilich wieder erfunden, denn Nunez sagt ausdrücklich: „Das wissen wir nur aus den Berichten der Chinesen, denn die Portugiesen lassen sie nicht ins Innere des Landes noch irgendeinen anderen Fremden, damit sie ihnen nicht das Land ausspionieren“ (A 99). In Japan, wo der Bericht des Nunez Barreto ihm weniger Schranken zieht, läßt Pinto seiner dichterischen Einbildungskraft wieder freieren Lauf und dramatisch wird das, was der Pater uns kurz und einfach schildert, durch Szenen wie den Walfischfang, die Theaterposse der Prinzessinnen, den feierlichen Aufzug und Empfang usw. ausgeschmückt.

Da hier eine wirkliche Reise unseres Verfassers zugrunde liegt, lassen sich seine Ortsnamen wieder unschwer feststellen: Pulo Pisão (Pulo Pisang), Ujantana (Udjong Tanah), Patane, Lugar (Lakon), Sião (Siam), Cui (Kui), Pulo Cambin (Pulo Cambir), Pulo Timão (Pulo Timon), Champa (heute: Nieder Cochinchina),

<sup>1</sup> Cartas de Japão. Coimbra 1570, Nr. 15, 22, 17.

Pulo Champeilo (Cham Culao), Cauchenchina (Cochinchina), Sanchão (Sanchoan), Lampacau (Lang-peh-cau), Cantão (Canton), Sansi (Schansi), Tanixuma (Tanegashima), Minato (= Hafen, nämlich von Ôtomari), Tanora (Tano-ura), Fiunga (Hyûga), Fucheo (Funai, heute: Ôita), Osqui (Usuki).

Wenn die Daten beständig denen bei Nunez widersprechen, dann dürfte das kaum beweisen, daß Pinto dessen gedruckte Briefe nicht kannte und benützte: vielmehr liegt die Vermutung nahe, er weiche hierin absichtlich von dieser Vorlage ab, um seinem Werk auch darin mehr Autorität als selbständiges Zeugnis eines Augenzeugen zu geben. Wir stellen die Angaben beider Autoren nebeneinander:

Pinto.	Nunez.
16. April 1554. Goa ab.	18. April.
5. Juni. Malakka an.	18. Juni.
1. April 1555. Malakka ab.	1. April.
4. April. Pulo Pisang an.	4. April.
12/13. April. Patane an.	6. Mai.
20/21. April. Patane ab.	13. Mai.
1./2. Juni? Pulo Timon an.	22. Juni?
7. Juni. Pulo Timon ab.	24. Juni.
24. Juni. Sanchuan an.	20. Juni.
26. Juni. Lampacau an.	3. August.
7. Mai 1556. Lampacau ab.	Juni 1556.
22. Mai. Japan an.	Anfang Juli

Im Schlußkapitel 226 schildert Pinto kurz und einfach seine Rückfahrt aus Japan nach Goa und Portugal, wo er am 21. Sept. 1558 ankommt, sich vergebens um eine Belohnung für seine Portugal geleisteten Dienste bemüht und schließlich mit der wenigen mitgebrachten Habe ins Privatleben zurückzieht, und schließt resigniert:

„Das war also der Lohn für meine Dienste während 21 Jahren, während welcher ich 13 Mal gefangen war und 16 Mal verkauft wurde infolge all der Unglücksfälle, die ich im Verlauf meiner langen Pilgerfahrt vorstehend ausführlich geschildert habe.“

Etwas unbestimmter ist der Rückblick Pinto's auf sein vergangenes Leben von der Schwelle des Noviziates aus im Jahre 1554:

„Ich war einer von jenen, die unser Herr viele Male zu seinem Gastmahl einladen ließ, ich aber gab mich stets für entschuldigt, bald mit Erbschaften, bald

mit Gütern. Und da es schon die elfte Stunde meines Lebens war, fand mich der Herr müßig im Weinberg, außer daß ich ihn beleidigte, und er war so gnädig, mich wegzurufen vom Lauf meines Lebens und von den Beschwerden, Gefangenschaften, Hunger, Gefahren und Eitelkeiten, in denen ich so ganz unvernünftig 40 Jahre zugebracht hatte“ (A 59).

### 7. Schluß.

Was haben wir nach dem Gesagten von der 13maligen Gefangenschaft Pinto's und der Peregrinação als historischer Erzählung zu halten?

Als Geschichtsquelle kommt die Peregrinação nach unserer Ansicht niemals in Betracht. Sicher erdichtet ist die ganze Reise unseres Abenteurers nach dem Innern Chinas und der Tatarei und von da nach Cochinchina, sowie die Reisen nach Calaminham und zum Chiamai See, der Kriegszug vom Batakland gegen Achin, der Aufenthalt auf den Ryûkyû, und nach unserer Ansicht auch sein Anteil an der Entdeckung Japans, sowie viele Einzelheiten der übrigen Berichte, vor allem alle Reden und Briefe der darin auftretenden Personen. Sehr zweifelhaft erscheinen uns ferner sein Zug nach Calemplui, sowie seine Reise nach Abessinien, zu den Batak, seine Teilnahme am Zug nach Pasuruan, sowie die Freibeuterfahrten an der Küste Chinas in der Form, wie er sie schildert. Sicherer Boden haben wir überhaupt nur dort unter unseren Füßen, wo andere unabhängige Quellen vorliegen, und wenn auch jene Stellen der Peregrinação, wo Pinto nur nebenbei, zum Teil sogar im Gegensatz zu den Angaben im eigentlichen Körper seines Romans, kurz Daten seines Lebens angibt, und jene, wo er ausdrücklich versichert, als Augenzeuge dabei gewesen zu sein, etwas mehr Rücksicht verdienen, so sind wir auch bei ihnen, ebenso wie bei seinen mündlichen Angaben, z. B. Maffei gegenüber, nie sicher, wo er Tatsachen berichtet und wo er solche als Romanschreiber fingiert. Was wir aus anderen, von der Peregrinação unabhängigen, zeitgenössischen Quellen über Pinto's Leben wissen, hauptsächlich aus seiner Autobiographie im Briefe von 1554, ist kurz folgendes:

Pinto wurde um 1514 (A 59) zu Montemór-o-Velho geboren (MX II 765), fuhr 1537 nach Indien, handelte seit 1540 im fernen Osten, „China und Japan“, nur auf Gelderwerb bedacht und mit recht weitem Gewissen (A 60), trieb regelmäßigen Handel mit Japan persönlich und durch Vermittler, wobei er freilich stets verlor (A 60; MX II 935/6), war bei den Fürsten und Königen Japans überall wohlbekannt und geschätzt (MX II 935/6) und war mehrmals in jenem Lande, so in Bungo 1551, wo er Franz Xaver Geld lieh (A 60), und 1556 als Gesandter

Portugals (MX II 935), und trieb viele Jahre Handel von Japan nach China und Pegu, was ihm viel Geld einbrachte (MX II 931). In Pegu besuchte er Dagon (Div. Av. part. 1558, 281), Pegu und 2—3mal Martaban (A 62—63); in Siam hielt er sich zweimal in Ayuthia auf (Div. Av. part. 1558, 281) und sah dort den weißen Elefanten, der hernach 1551 starb, sowie eine Mondfinsternis (A 63—65). Er hatte ein eigenes Schiff und fuhr damit nach Patane, dessen König ihn 1555 von jenem früheren Besuch her kannte (A 79). Bis 1553 hatte er so unter vielen Beschwerden und Gefahren des Leibes — Gefangenschaften und Hunger nicht ausgeschlossen (A 59) — und der Seele 7000 Cruzados oder mehr zusammengebracht (MX II 765; 12000 Pardaos MX II 932), nicht ganz auf einwandfreie Weise, trug kostbare Ringe mit wertvollen Edelsteinen und feine Kleider (MX II 935), hatte viele Sklaven (MX II 933), führte ein Weltleben, als Diener des Mammon, war in Malakka wohl bekannt und galt hier als einer der reichsten Kaufleute und als einer der vom Glück am meisten begünstigten (A 68). 1553 fuhr er von Siam nach Goa, um nach Portugal zurückzukehren (A 60), trat aber 1554 in die Gesellschaft ein und fuhr mit Nunez Barreto als Novize und Gesandter des Vizekönigs über Malakka und China nach Bungo (MX II 935), wo er wieder austrat (A 1906, 91), nach Portugal fuhr und dort heiratete und in Almada, gegenüber Lissabon, von seinen Ersparnissen lebte, mit der Abfassung seiner Peregrinaçam beschäftigt. 1582 besuchte ihn Rebello, 1583 erhielt er von Philipp II. eine Rente und starb im selben Jahre (A 51).

Unsere Feststellungen über den Wert der Peregrinaçam als Geschichtswerk nehmen Pinto nichts von seinem Ruhm als Klassiker der portugiesischen Sprache, aber wir glauben, man erweist weder Portugal, noch der Literaturgeschichte noch der Geschichtsforschung Ostasiens einen Dienst, wenn man, wie das leider bis zur Stunde immer noch geschieht, unseren Schriftsteller auch als Historiker zu retten sucht.

Zum Schluß stellen wir versuchsweise kurz die Hauptdaten des Lebens Pinto's zusammen, wobei freilich sehr vieles noch Hypothese ist und wohl auch bleiben wird.

Abkürzungen: P = gelegentlich in der Peregrinaçam erwähnt. Z = Pinto erklärt sich in der Peregrinaçam als Augenzeuge.

Die nur der Peregrinaçam entnommenen Angaben drucken wir *kursiv*; die darin verschwiegenen Stücke in eckigen Klammern.

#### Übersicht:

Pinto's Leben.	Andere Ereignisse.
1514? Geb. in Montemor-o-Velho.	
1521. <i>Nach Lissabon</i> (P).	1521. König Manoel gestorben.
1537. <i>Nach Indien: Moçambique. Diu. Rotes Meer, Abessinien?, Gefangenschaft in Arabien.</i>	1537. 3 Schiffe der Indienflotte gehen von Moçambique nach Diu, wo man Türken aus Rotem Meer erwartet.
1538. <i>Ormuz-Goa. Onor Zug.</i>	1538. Onor Zug.

*Im Gefolge des Pero de Faria:*

- |  |  |
|--|--|
| <p>1539. <i>In Diu bei Festungsbau. Goa-Malakka mit Faria. Batakreise? Arureise, gefangen.</i></p> <p>1540. <i>Malakka-Patane. Siam (PZ). Chinafahrten mit A. de Faria, Ning-po.</i></p> <p>1541. <i>Pero de Faria schickt Pinto nach Martaban; es fällt (Z). Von Tabinshwehti zum Kriegsdienst genötigt. 21½jährige Gefangenschaft.</i></p> <p>1542. <i>Prome fällt (Z). Im Heer des Bramá.</i></p> <p>1543. <i>Von Pegu nach Goa, trifft hier Pero de Faria.</i></p> <p>1544. <i>Goa-Malakka. Hier an am Tag, wo Ruy Vaz Pereira stirbt. Erste Japanfahrt. Zurück nach Ning-po. Ning-po zerstört (PZ). Nach Ternate (P).</i></p> <p>1545. <i>Ternate über Java nach Siam. König ermordet (PZ), unter Kap. Simão de Mello. China?</i></p> <p>1546. <i>Zweite Japanfahrt von Malakka in Schiff des S. de Mello unter Jorge Alvarez: mit Anjiró und ihm nach Malakka.</i></p> | <p>1539. Faria in Diu bei Festungsbau. Faria nach Malakka als Festungskapitan. Faria schickt Gesandten nach Aru. A. de Faria Ende 1539 in Malakka im Dienst des Königs. Pero de Faria schickt 3 Schiffe nach Pahang gegen Piraten.</p> <p>1540. Viele Piraten in China.</p> <p>1541. Der Pfefferhandel von Sunda mit Malakka beginnt. Tabinshwehti erobert Martaban.</p> <p>1542. Prome fällt. Manoel de Brito fährt als erster mit Pfeffer von Sunda nach China. Die ersten Portugiesen auf Ryúkyû (Schiffbruch).</p> <p>1543. Anfang. M. de Brito kommt aus China zurück.</p> <p>1543. Mitte. Pero de Faria fährt nach Goa. Die ersten Portugiesen in Japan.</p> <p>1544. Ruy Vaz Pereira stirbt Mitte des Jahres. Der „rush“ nach Japan, 6 Dschunken mit Portugiesen. Jorge de Faria nach Bungo. Pero Diez von Japan über Borneo nach Ternate. Briefwechsel zwischen Villalobos und J. de Castro auf Ternate.</p> <p>1545 (od. 1546?). Siam König ermordet. Okt. Simão de Mello wird Kap. Malakkas.</p> <p>1546. 1. i. Xaver von Malakka nach Molukken. Jorge Alvarez in Japan mit einem „Fernando“. Flucht Anjiró's mit ihm nach China und Malakka, wo Xaver nicht ist. Königin Siams ermordet (oder 1547?).</p> |
|--|--|



1547. [Anjirô nach China und zurück mit J. Alvarez]. *Nach Achinwunder Mitte Dezember in Malakka an mit Anjirô.*
- 1548—1552. *Pinto nicht in Pegu.*
1548. *Erste Javafahrt. Pasuruanzug? Nach Tschang-tschou, dann wegen Unruhen nach Tschang-pu, zurück, Schiffbruch bei Java.*
1549. *Java-Siam-China Handel?*
1550. *China-Malakka Handel?*
1551. *Dritte Japanfahrt mit Duarte da Gama nach Bungo zu Xaver. Auf Rückfahrt nach Sanchoan Schaluppenwunder. Xaver fährt nach Malakka im Schiff des Diogo Pereira, Pinto auf Schiff des D. da Gama nach Siam.*
1552. *Nach Pegu.* Bayinnaung schlägt Smim Htaw vor Pegu, erobert Stadt (Z); Smim Htaw hingerichtet (Z). *Nach Malakka, trifft Xaver.* Xaver ab nach China, wo er stirbt. Alvaro de Athaide Kapitän Malakkas.
1553. In Siam. Ende des Jahres nach Indien, um nach Portugal zu fahren.
1554. Holt in Bhatkal Xavers Leib ab [tritt in Goa in Gesellschaft], fährt als Gesandter für Japan mit Nunez nach Malakka.
1555. Malakka-China mit Nunez. D. Antonio de Noronha Kapitän Malakkas.
1547. Xaver Juli wieder in Malakka. Achinwunder Anfang Dez. Anjirô und J. Alvarez an Mitte Dez. Mahachakrapadhi wird König Siams.
- 1548—1552. Wirren in Pegu. Bürgerkrieg.
1548. Ayuthia belagert von Tabinshwehti; Rückkehr, Rebellion des Smim Htaw. Tschang-tschou-Niederlage der Portugiesen zerstört. D. Pedro da Silva Kapitän Malakkas. Auf Java Demak siegreich gegen die Heiden.
1549. Xaver von Malakka nach Japan. Pegu: Kämpfe Tabinshwehti's mit Smim Htaw.
1550. Xaver Kagoshima-Miyako. Bungo König ermordet. Pegu Stadt von Birmanen erobert, Tabinshwehti ermordet.
1551. Xaver von Yamaguchi nach Bungo zu Ôtomo Yoshishige und Duarte da Gama. Pinto leiht Xaver Geld. Auf Rückfahrt nach Sanchoan Schaluppenwunder. Xaver fährt nach Malakka, in Schiff des D. Pereira. Siam: Tod des Weißen Elefanten.
1552. Bayinnaung schlägt Smim Htaw vor Pegu, erobert Stadt. Xaver Mai-Juli in Malakka, dann ab nach China, wo er 3. Dez. stirbt. Alvaro de Athaide Kapitän Malakkas.
1553. Xavers Leib nach Malakka gebracht.
1554. Pinto holt in Bhatkal Xavers Leib ab, tritt in Goa in die Gesellschaft, fährt als Gesandter für Japan mit Nunez nach Malakka.
1555. Malakka-China mit Nunez. D. Antonio de Noronha ist Kapitän Malakkas.

- |  |  |
|--|--|
| <p>1556. China-Japan mit Nunez. [Tritt wieder aus der Gesellschaft aus.]<br/> <i>Zurück nach Malakka.</i></p> <p>1557. <i>Malakka-Goa mit Nunez.</i></p> <p>1558. <i>Zurück nach Portugal.</i></p> <p>1558—1562. <i>Bemüht sich umsonst um Lohn.</i></p> <p>1578. Letztes Datum der Peregrinaçam.</p> <p>1582. Zusammenkunft mit Rebello.</p> <p>1583. Erhalt Rente; stirbt in Almada.</p> | <p>1556. China-Japan mit Nunez. Tritt wieder aus der Gesellschaft aus.<br/> Nunez zurück nach Malakka.</p> <p>1557. Nunez von Malakka-Goa.</p> |
|--|--|

Zusammenfassend wäre also der geschichtliche Kern der Peregrinaçam etwa folgender:

Pinto fährt 1537 mittellos von Lissabon mit der Indienflotte ab, um sein Glück im Osten zu versuchen. Von Moçambique begibt er sich nach Diu, fährt von da mit den Kundschafterschiffen zum Roten Meer, gerät in türkische Gefangenschaft, wird in Ormuz wieder freigekauft, fährt von da 1538 nach Indien, nimmt am Zug gegen Onor teil und tritt dann in den Dienst des Pero de Faria, der mit dem Statthalter 1539 nach Diu fährt, dort beim Bau der Festung hilft und dann als Festungskapitän nach Malakka gesandt wird.

Im Dienste Faria's fährt Pinto 1539 nach Aru, dann 1540 nach Patane und Siam und von da mit Antonio de Faria nach China, wo letzterer stirbt. Pinto kehrt nun nach Malakka zurück und wird von Faria 1541 nach Pegu geschickt, wo die Portugiesen unter Fernão de Moraes Martaban gegen Tabinshwehti verteidigen helfen, nach dem Fall der Stadt aber von dem Sieger genötigt werden, ihn im weiteren Verlauf des Krieges mit ihren Schiffen und Feuerwaffen zu unterstützen. 1542 ist Pinto so bei der Eroberung von Prome und dem Vorstoß nach Ava dabei, 1543 aber macht er sich von Tabinshwehti bei der eingetretenen Kriegspause frei und begibt sich über Chittagong nach Goa, wo er Pero de Faria trifft, der nach Ablauf seines Kapitänamtes dahin zurückgekehrt ist und seine Dienste darum nicht weiter benötigt. Als Gefolgsmann der Faria schließt sich Pinto, da er bei der Rückkehr nach Malakka den neuen Kapitän als Leiche antrifft, Jorge de Faria auf dessen Chinafahrt an, und auf die Kunde von dem neu entdeckten Markt in Japan fährt er mit ihm 1544 nach diesem Lande, wo es zum Kampfe mit den über die neuen Rivalen erbitterten chinesischen Kaufleuten kommt. Bei der Rückkehr nach Ning-po wird auch hier die portugiesische Handelsniederlassung von den Chinesen angegriffen und

vernichtet. Pinto versucht darum sein Glück auf den Molukken und fährt nach Ternate wie der ebenfalls aus Japan kommende Pero Diez. Anfang 1545 kehrt er von da über Java zurück und schließt sich einer Portugiesendschunke nach Siam an, wo er 1545 bei der Ermordung des Königs zugegen ist. Bei seiner Rückkehr nach Malakka trifft er Simão de Mello als Kapitän. Da dieser sogleich ein Schiff unter Jorge Alvarez nach dem neu erschlossenen Japan schickt, fährt Pinto mit. Anjirô flieht auf sein Schiff und fährt mit ihnen Anfang 1546 nach Malakka und, da er Xaver nicht trifft, nach China zurück. 1547 kommt Pinto im Dezember mit Alvarez aus China nach Malakka, trifft hier Xaver und segelt Anfang 1548 nach Java, wo der König von Demak einen vergeblichen Eroberungszug nach Pasuruan macht. Mit der javanischen Pfefferladung fährt Pinto nach Tschang-tschou, wo die Portugiesen nach der Zerstörung von Ning-po eine neue Handelsniederlassung eröffneten. Aber auch diese wird nach Pinto's Ankunft von den Chinesen zerstört, wobei zwei Portugiesendschunken mitsamt ihrer Bemannung in Gefangenschaft geraten. Da die Häfen sich den Fremden verschließen, kehrt unser Autor nach dem Süden zurück und leidet Schiffbruch bei Java. 1549 und 1550 fährt er schein's wieder nach China bzw. Pegu, 1551 mit Duarte da Gama nach Japan, wo er Xaver trifft und mit ihm bis Sanchoan zurückfährt. Dann überwintert er 1551/52 mit Duarte da Gama in Siam. (Um diese Zeit kaufte er sich wohl eine eigene Handelsdschunke, mit der er Patane besuchte.) Von hier fährt Pinto 1552 nach Pegu, wo er der Eroberung der Stadt durch Bayinnaung beiwohnt, und dann nach Malakka zurück, wo er Xaver trifft und Zeuge des Streites zwischen dessen Freund Pereira und Athaide ist. 1553 treffen wir Pinto in Siam, von wo er nach Indien fährt, dort 1554 Xavers Leichnam in Bhatkal abholt und sich der Gesellschaft Jesu anschließt, mit Nunez Barreto als Gesandter des Vizekönigs nach Japan fährt, dort aber wieder austritt, 1556 mit Nunez nach Malakka und 1557 nach Indien und von da 1558 nach Portugal zurückkehrt, hier seine Peregrinaçam schreibt und 1583 stirbt.

Ein wirklicher Dienst für die Wissenschaft wäre nach unserer Überzeugung eine textkritische Ausgabe der Peregrinaçam unter steter Heranziehung der spanischen Ausgabe Maldonado's, dem ja das Original Pinto's vorlag, mit ausführlichem historischem, kulturgeschichtlichem, geographischem und linguistischem Kom-

mentar nach dem heutigen Stand unserer fernöstlichen Forschung und unter Benützung des so überaus reichen und dennoch fast ganz unbenützten Handschriftenmaterials der portugiesischen Archive, besonders des Nationalarchivs in Lissabon. Sollte diese unvollkommene Studie dazu anregen, dann wäre unsere Mühe reichlich belohnt.

---

# LI TZĚ-CH'ĒNG UND CHANG HSIEN-CHUNG

Von ERICH HAUER

## II.

### Chang Hsien-chung.

張獻忠 Chang Hsien-chung stammte aus 柳樹澗 Liu-shu-chien<sup>1</sup> in 延安衛 Yën-an-wei<sup>2</sup>. Er war mit Li-Tzĕ-ch'êng gleichaltrig. Als er erwachsen war, wurde er Soldat in der 延綏鎮 Yën-Sui-Brigade<sup>3</sup>. Er verstieß gegen das Gesetz und sollte enthauptet werden. Der Kommandeur 陳洪範 Ch'ên Hung-fan fand seine kräftige Erscheinung außerordentlich und bat den General 王威 Wang Wei, ihn freizugeben. Darauf desertierte er. Im 3. Jahre Ch'ung Chêng (1630) machten die Schensirebellen einen großen Aufstand. 王嘉允 Wang Chia-yün stützte sich auf 府谷縣 Fu-ku-hsien<sup>4</sup> und eroberte 河曲縣 Ho-ch'ü-hsien<sup>5</sup>. Chang Hsien-chung brachte achtzehn feste Bergdörfer des Kreises 米脂縣 Michih-hsien<sup>6</sup> unter einen Hut und nannte sich „Großer Prinz Acht“<sup>7</sup>. Im nächsten Jahre (1631) fand Wang Chia-yün den Tod. 王自用 Wang Tzĕ-yung von seiner Bande sammelte wieder Haufen, 36 Lager. Chang Hsien-chung sowie 高迎祥 Kao-Ying-hsiang, 羅汝才 Lo Ju-ts'ai, 馬守應 Ma Shou-ying und Genossen waren ihre Häupter. In diesem Winter wurde 洪承疇 Hung Ch'êng-ch'ou Generalgouverneur. Chang Hsien-chung und Lo Ju-ts'ai, die sich schon gefügt hatten, empörten sich wieder und drangen nach Schansi ein, wo sie mit den Rebellen sengten und raubten. Darauf

<sup>1</sup> „Weidenbaumtal.“

<sup>2</sup> Die moderne Präfektur Yën-an-fu in Nordschensi. Die Stadt Yën-an-fu liegt 36° 42', 109° 28'.

<sup>3</sup> Die in der Präfektur Yën-an-fu und dem benachbarten selbständigen Departement Sui-tê-chou in Nordschensi stationierte Brigade.

<sup>4</sup> Kreisstadt der Präfektur Yü-lin-fu in Schensi, 39° 08', 110° 43'.

<sup>5</sup> Kreisstadt des Departements Pao-tê-chou in Schansi, 39° 15', 111° 02'.

<sup>6</sup> Kreis des Departements Sui-tê-chou in Schensi, 37° 52', 110°.

<sup>7</sup> 八大王 Pa-ta-wang. Vgl. Tzĕ-yüan, Tzĕ 276.

beunruhigten sie 河北 Ho-peï<sup>1</sup> und setzten dann zusammen über den Huangho. Von da an wurde in Schensi, Honan, Hukuang, Szetschuan und Kiangpei<sup>2</sup> ein Gebiet von etlichen tausend Li überall verheert. Zu dieser Zeit standen die Hauptleute der Rebellen an der Spitze der Haufen und es gab kein gemeinsames Oberhaupt. Begegnete man Regierungstruppen, so kämpfte jeder für sich. Siegten sie, so wetteiferten sie im Vordringen; unterlagen sie, so versteckten sie sich in den Tälern des Gebirges und kümmerten sich nicht um einander. Trafen die Regierungstruppen Rebellen, so verfolgten und töteten sie auch, ohne zu wissen, welchen Rebellen sie nachsetzten. Die Rebellen teilten sich bald, bald schlossen sie sich wieder zusammen. Nach Osten und Westen eilten sie zum Angriff und ihre Macht wurde mit jedem Tage gewaltiger.

Im 8. Jahre (1635) trafen sich dreizehn Führer in 滎陽縣 Jung-yang-hsien<sup>3</sup> und berieten über die Offensive gegen das Heer der Regierung. Ma Shou-ying wollte im Norden durchmarschieren, Chang Hsien-chung lachte ihn aus. Ma Shou-ying wurde zornig, Li Tzě-ch'êng brachte sie auseinander. Dann wurde ein Beschluß gefaßt. Chang Hsien-chung war anfangs mit Kao Ying-hsiang zusammen aufgestanden und Rebell geworden. Li Tzě-ch'êng und Kao Ying-hsiang hatten für sich allein gesorgt und nicht gewagt, sich mit Chang Hsien-chung zusammen zu tun. Bis jetzt nun flatterten sie wechselseitig auf und ab und zogen in gleicher Weise nach Osten auf Raub. Nacheinander eroberten sie die Kreise Honans und Kiangpeis. Nach Verbrennung der Kaisergräber<sup>4</sup> zogen Kao Ying-hsiang und Li Tzě-ch'êng dann nach Westen ab. Chang Hsien-chung ging allein nach Osten und belagerte 廬州府 Lū-chou-fu<sup>5</sup> und 舒城縣 Shu-ch'êng-hsien<sup>6</sup>, ohne die beiden Städte zu Fall zu bringen. Er stürmte 桐城縣 T'ung-ch'êng-hsien<sup>7</sup>, eroberte 廬江縣 Lū-chiang-hsien<sup>8</sup> und massakrierte die Städte

1 Das Land nordlich vom Huangho.

2 Das Land nordlich vom Yangtze.

3 Kreisstadt der Präfektur K'ai-fêng-fu in Honan, 34° 53', 113° 35'.

4 Vgl. Asia Major, Vol. II, S. 454.

5 Präfekturstadt in Anhui, 31° 50', 117° 15'.

6 Kreisstadt der Präfektur Lū-chou-fu in Anhui, 31° 30', 117° 18'.

7 Kreisstadt der Präfektur An-ch'ing-fu in Anhui, 31° 07', 116° 56'.

8 Kreisstadt der Präfektur Lū-chou-fu, 31° 17', 117° 17'.

巢縣 Ch'ao-hsien<sup>1</sup>, 無爲縣 Wu-wei-hsien<sup>2</sup>, 潛山縣 Ch'ien-shan-hsien<sup>3</sup>, 太湖縣 T'ai-hu-hsien<sup>4</sup> und 宿松縣 Su-sung-hsien<sup>5</sup>. Der Gouverneur von 應天府 Ying-t'ien-fu<sup>6</sup> 張國維 Chang Kuo-wei wehrte ihn ab. Chang Hsien-chung verschwand über 英霍 Ying-ho nach 麻城縣 Ma-ch'êng-hsien<sup>7</sup>, vereinigte sich mit Ma Shou-ying und Genossen und traf sich mit Kao Ying-hsiang in 鳳翔府 Fêng-hsiang-fu<sup>8</sup>. Dann kam er wieder über 商洛縣 Shang-lo-hsien<sup>9</sup> heraus und lagerte in 靈寶縣 Ling-pao-hsien<sup>10</sup>, um auf Kao Ying-hsiang zu warten. Nach der Ankunft Kao Ying-hsiang's vereinigten sie ihre Truppen und zogen wieder nach Osten. Die Generäle 左良玉 Tso Liang-yü und 祖寬 Tsu K'uan schlugen sie. Chang Hsien-chung und Kao Ying-hsiang trennten sich und zogen auf verschiedenen Straßen ab. Tsu K'uan verfolgte Chang Hsien-chung, lieferte in 嵩縣 Sung-hsien<sup>11</sup> bis zum 九臯山 Chiu-kao-shan<sup>12</sup> drei Gefechte und siegte in allen. Eine große Menge Gefangener wurden geköpft. Chang Hsien-chung hatte Abneigung gegen eine Wiedervereinigung mit Kao Ying-hsiang. Er kehrte zum Kampfe um und erlitt abermals eine große Niederlage. Kao Ying-hsiang zog dann mit Li Tzŕ-ch'êng nach Schensi hinein, während die Rebellen Ma Shou-ying und Lo Ju-ts'ai in den Bergen von 鄖陽府 Yün-yang-fu<sup>13</sup> und Shang-lo-hsien<sup>14</sup> saßen und nicht zu Hilfe kommen konnten. Chang Hsien-chung verschwand auch im Gebirge.

Im Herbst des nächsten Jahres (1636) ging der Generalgouverneur 盧象昇 Lu Hsiang-shêng fort. 苗胙土 Miao Tsu-t'u, der Gouverneur von Hukuang, war nicht kriegserfahren. Darauf

1 Kreisstadt der Präfektur Lŭ-chou-fu, 31° 35', 117° 46'.

2 Kreisstadt der Präfektur Lŭ-chou-fu, 31° 23', 117° 50'.

3 Kreisstadt der Präfektur An-ch'ing-fu, 30° 43', 116° 38'.

4 Kreisstadt der Präfektur An-ch'ing-fu, 30° 30', 116° 20'.

5 Kreisstadt der Präfektur An-ch'ing-fu, 30° 16', 117° 10'.

6 So hieß Nanking unter den Ming.

7 Kreisstadt der Präfektur Huang-chou-fu in Hupeh, 31° 14', 114° 52'.

8 Präfektur in Schensi, 34° 35', 107° 50'.

9 Die moderne Departementsstadt Shang-chou in Schensi, 33° 51', 109° 54'.

10 Kreis des Departements Shan-chou in Honan, 34° 42', 110° 50'.

11 Kreis der Präfektur Ho-nan-fu in Honan, 34° 10', 112° 08'.

12 Name eines Berges oder Gebirges.

13 Präfektur in Hupeh, 32° 49', 110° 52'.

14 Vgl. S. 270, Anm. 9.

fielen Chang Hsien-chung von 均州 Chün-chou<sup>1</sup>, Ma Shou-ying von 新野縣 Hsin-yeh-hsien<sup>2</sup> und 蠍子塊 Hsieh-tzë-k'uai von 唐縣 T'ang-hsien<sup>3</sup> aus über 襄陽府 Hsiang-yang-fu<sup>4</sup> her. Ihre Scharen zählten 200 000 Mann. Die Truppen des Generals 秦翼明 Ch'in I-ming waren schwach und konnten keinen Widerstand leisten. Hukuang war vom Donner gerührt. Chang Hsien-chung versammelte die Rebellen Lo Ju-ts'ai, Ma Shou-ying und 闖場天 Ch'uang-t'a-t'ien<sup>5</sup>, zog stromabwärts nach Osten hinab und verständigte sich mit den Kiangpeirebellen 賀一龍 Ho I-lung, 賀錦 Ho Chin und Genossen durch Fanale bis nach 淮安府 Huai-an-fu<sup>6</sup> und 揚州府 Yang-chou-fu<sup>7</sup>. Der Präsident des Nankinger Kriegsministeriums 范景文 Fan Ching-wên hielt 江都縣 Chiang-tu-hsien<sup>8</sup>. Der Oberzensor 黃道直 Huang Tao-chih und der General 楊御蕃 Yang Yü-fan verteidigten in getrennten Stellungen den An-Ch'ih-Bezirk<sup>9</sup>. Der Vizegouverneur 史可法 Shih K'o-fa trat den Rebellen persönlich an der Spitze von Truppen entgegen und stürzte sich auf sie. Die Rebellen fielen auf Nebenwegen über 安慶府 An-ch'ing-fu her<sup>10</sup>; ihre Lager reihten sich über hundert Li aneinander. Der Gouverneur Chang Kuo-wei bat dringend um Hilfe. Eine kaiserliche Order befahl Tso Liang-yü, 馬爌 Ma K'uang und 劉良佐 Liu Liang-tso, ihre Truppen zu vereinigen und zu Hilfe zu eilen. Darauf brachten sie den Rebellen eine große Niederlage bei. Die Rebellen zogen nach 天王古寨 T'ien-wang-ku-chai<sup>11</sup> in Ch'ien-shan-hsien<sup>12</sup> ab. Chang Kuo-wei befahl Tso Liang-yü, das Gebirge abzusuchen. Tso Liang-yü entsprach dem nicht und zog nach Norden ab. Die Rebellen kamen wieder aus T'ai-hu-hsien<sup>13</sup> heraus. 連斬黃 Lien Ch'i-huang schlug

1 Departement der Präfektur Hsiang-yang-fu in Hupeh, 32° 42', 111° 08'.

2 Kreis der Präfektur Nan-yang-fu in Honan. 32° 40', 112° 05'.

3 Kreis der Präfektur Nan-yang-fu, 32° 47', 112° 53'.

4 Präfektur in Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

5 „Himmelsturmer.“

6 Präfektur der Provinz Kiangsu, 33° 25', 119° 22'.

7 Präfektur in Kiangsu, 32° 21', 119° 15'.

8 Der eine Stadtkreis von Yang-chou-fu.

9 Die Präfekturen An-ch'ing-fu und Ch'ih-chou-fu der Provinz Anhui.

10 Hauptstadt der Provinz Anhui, 30° 32', 117° 07'.

11 „Altes Bergdorf des Himmelskönigs.“

12 Vgl. S. 270, Anm. 3.

13 Vgl. S. 270, Anm. 4.



die Regierungstruppen bei 鄴家店 Fêng-chia-tien und tötete die Oberstleutnants 程龍 Ch'êng Lung und 陳于王 Ch'ên Yü-wang nebst mehr als vierzig andern. Als General 牟文綬 Mou Wên-shou mit Liu Liang-tso zu Hilfe kam, schlugen sie die Rebellen abermals. Die Rebellen machten sich alle davon. Chang Hsien-chung zog nach Hukuang. Zu dieser Zeit hatten die Rebellen in Honan und Hukuang fünfzehn Führer; Chang Hsien-chung aber war der schlaueste, abgefeimteste, beherzteste und mächtigste. Nach ihm kam dann Lo Ju-ts'ai. Chang Hsien-chung erweckte den Schein, als ob seine Truppen Regierungstruppen seien und wollte 宛城驛 Wan-ch'êng-yi<sup>1</sup> überlisten. Als Tso Liang-yü erschien, zog Chang Hsien-chung Hals über Kopf ab. Der Vorhutführer 羅代 Lo Tai traf ihn mit einem Pfeile an der Stirn. Tso Liang-yü verfolgte ihn mit Reitern, bis die Klingen Chang Hsien-chung ins Gesicht schlugen. Auf schnellem Pferde brachte er sich in Sicherheit. Als 熊文燦 Hsiung Wên-ts'an die Oberleitung übernahm, ließ er Proklamationen drucken zur gütlichen Beschwichtigung der Rebellen. Ch'uang-t'a-t'ien hieß eigentlich 劉國能 Liu Kuo-nêng und hatte einen alten Groll gegen Chang Hsien-chung. Er ging zu Hsiung Wên-ts'an und ergab sich. Chang Hsien-chung war schwer verwundet und konnte nicht kämpfen. Er hatte große Furcht.

Als er im Frühling des 11. Jahres (1638) durch Kundschafter erfuhr, daß Ch'ên Hung-fan Hsiung Wên-ts'an als General unterstellt worden wäre, freute er sich sehr. Er benutzte die Gelegenheit, um Ch'ên Hung-fan reiche Geschenke zu übersenden, und ließ sagen: „Ich, Chang Hsien-chung, habe von Ihnen große Güte empfangen und danke Ihnen mein Leben. Sie haben das doch nicht vergessen? Ich will mich mit meinen Abteilungen ergeben, um selbst ein Beispiel aufzustellen.“ Ch'ên Hung-fan freute sich auch und bat Hsiung Wên-ts'an, die Kapitulation anzunehmen. Der Zensor 林銘球 Lin Ming-ch'iu und der Taotai 王瑞栢 Wang Jui-nan faßten mit Tso Liang-yü den Plan, Chang Hsien-chung nach seiner Ankunft festzusetzen. Hsiung Wên-ts'an willigte nicht ein. Chang Hsien-chung stützte sich auf 穀城縣 Ku-ch'êng-hsien<sup>2</sup> und bat um Sold und Verpflegung für hunderttausend Mann.

1 Städtchen bei Nan-yang-fu in Honan. Vgl. S. 273, Anm. 1.

2 Kreisstadt der Präfektur Hsiang-yang-fu in Hupeh, 32° 18', 111° 40'.

Hsiung Wên-ts'an wagte keine Entscheidung. Damals waren die Rebellen alle in 南陽府 Nan-yang-fu<sup>1</sup> versammelt. Sie massakrierten und plünderten die umliegenden Departements und Kreise. Hsiung Wên-ts'an begab sich nach 裕州 Yü-chou<sup>2</sup> und verschickte noch viel mehr Proklamationen zur gütlichen Beschwichtigung der Rebellen. Lo Ju-ts'ai kapitulierte, weil er im Kampfe den Kürzeren gezogen hatte, vor dem T'ai-ho-shan-Armeeinspekteur<sup>3</sup>, dem Eunuchen 李繼改 Li Chi-kai.

Im nächsten Jahre (1639) ergaben sich 射場天 Shê-t'a-t'ien, 混十萬 Hun-shih-wan, 過天星 Kuo-t'ien-hsing, 關索 Kuan So, 王光恩 Wang Kuang-ên und Genossen, dreizehn Heerführer, nacheinander. Der Generalgouverneur von Schensi Hung Ch'êng-ch'ou und der Gouverneur 孫傳庭 Sun Ch'uan-t'ing brachten Li Tzê-ch'êng eine neue große Niederlage bei. Li Tzê-ch'êng versteckte sich im 嶧函山 Yao-han-shan<sup>4</sup>. Bei Hofe hieß es allgemein, die Rebellen stürzten ins Verderben und wären fast vernichtet. Chang Hsien-chung bildete in Ku-ch'êng-hsien Soldaten aus und setzte Harnische und Waffen instand. Die Leute, die das erzählten, argwöhnten sehr, daß er sich mit Aufstandsgedanken trüge. Der Kaiser glaubte gerade den Worten des Präsidenten des Kriegsministeriums 楊嗣昌 Yang Ssê-ch'ang, daß Hsiung Wên-ts'an mit den Rebellen werde fertig werden könne und daß man sich nicht von neuem Sorge zu machen brauche. Im Sommer, im 5. Monat (Juni), empörte sich Chang Hsien-chung. Er tötete den Kreisvorsteher Yüan Chih-t'ien und zerstörte Ku-ch'êng-hsien, eroberte 房縣 Fang-hsien<sup>5</sup>, vereinigte sich mit den Truppen Lo Ju-ts'ai's und tötete den Kreisvorsteher 郝景 Hao Ching. Die Rebellen der dreizehn Führer, die sich im Frühling ergeben hatten, standen gleichzeitig wieder auf, nur Wang Kuang-ên machte nicht mit. Chang Hsien-chung ging nach Fang-hsien. Tso Liang-yü verfolgte und schlug ihn. Lo Tai hatte die Vorhut. Als man an den 羅漢山 Lo-ying-shan<sup>6</sup> kam, erhielt Lo Tai einen Treffer, fiel zur Erde und starb. Tso Liang-yü wurde schwer geschlagen. Yang Ssê-ch'ang

1 Praefektur in Honan. 33° 06', 112° 34'.

2 Departement der Praefektur Nan-yang-fu in Honan, 33° 23', 103° 01'.

3 太和山監軍 T'ai-ho-shan-chien-chun.

4 Gebirge an der Grenze von Honan und Schensi.

5 Kreisstadt der Praefektur Yün-yang-fu in Hupeh, 32° 01', 110° 42'.

6 Name eines Gebirges oder Berges.

machte dem Großkanzler seine Aufwartung und erbat sich den Oberbefehl über das Heer. Der Kaiser war hocherfreut. Am Neumondtage des 10. Monats (6. November) traf Yang Ssë-ch'ang in Hsiang-yang-fu ein. Er versammelte alle Führer und beratschlagte über die Offensive. Zu der Zeit plünderten die Rebellen in großem Maßstabe. Ho I-lung und Ho Chin überfielen 隨州 Sui-chou<sup>1</sup>, 應城縣 Ying-ch'êng-hsien<sup>2</sup>, 麻城縣 Ma-ch'êng-hsien<sup>3</sup> und 黃州府 Huang-chou-fu<sup>4</sup> und hielten sich mit den Regierungstruppen gegenseitig fest. Lo Ju-ts'ai und Kuo-t'ien-hsing lagen in 漳縣 Chang-hsien<sup>5</sup>, 房縣 Fang-hsien<sup>6</sup>, 興山縣 Hsing-shan-hsien<sup>7</sup> und 遠安縣 Yüan-an-hsien<sup>8</sup> versteckt. Chang Hsien-chung saß an der Grenze von Hukuang und Szetschu-an, im Begriffe, nach Westen loszubrechen. Als Yang Ssë-ch'ang sah, daß die Plünderungen im Osten allmählich nachließen, stellte er die Bagagen in Hsiang-yang-fu unter, vertiefte den Stadtgraben, baute die Mauer sehr stark aus und befahl Tso Liang-yü, sich ausschließlich der Vernichtung von Chang Hsien-chung zu widmen.

Im 1. Schaltmonat des 13. Jahres (März 1640) schlug Tso Liang-yü die Rebellen bei 枸坪關 Kou-p'ing-kuan<sup>9</sup>. Chang Hsien-chung floh und wurde bis zum 瑪瑙山 Ma-nao-shan<sup>10</sup> verfolgt. Die Rebellen klammerten sich an die Berge und setzten sich zur Wehr. Tso Liang-yü stieg zuerst empor, 賀人龍 Ho Jên-lung und 李國奇 Li Kuo-ch'i faßten sie in die Flanken und brachten ihnen eine große Niederlage bei. Es wurden über 1300 Köpfe abgeschnitten. Chang Hsien-chung's Gattin und Nebenfrau wurden gefangen. Die Hukuangführer 張應元 Chang Ying-yüan und 汪之鳳 Wang Chih-fêng verfolgten und schlugen ihn bei 水石壩 Shui-shih-pa. Die Szetschuanführer 張令 Chang Ling und 方國安 Fang Kuo-an schlugen ihn nochmals bei 岔溪 Ch'a-ch'i. Chang Hsien-chung floh nach 柯家坪 K'o-chia-p'ing.

1 Departement der Präfektur Té-an-fu in Hupeh, 31° 47', 113° 16'.

2 Kreis der Präfektur Té-an-fu in Hupeh, 31° 05', 113° 27'.

3 Kreis der Präfektur Huang-chou-fu in Hupeh, 31° 14', 114° 52'.

4 Präfektur der Provinz Hupeh, 30° 26', 114° 54'.

5 Kreis der Präfektur Kung-ch'ang-fu in Kansu, 34° 40', 104° 38'.

6 Vgl. S. 273, Anm. 5.

7 Kreis der Präfektur I-ch'ang-fu in Hupeh, 31° 11', 110° 46'.

8 Kreis des Departements Ching-mén-chou in Hupeh, 31° 10', 111° 30'.

9 Name eines Passes.

10 Name eines Berges oder Gebirges.

Chang Ling verfolgte ihn nach Norden und drang weit vor. Er wurde umzingelt. Chang Ying-yüan und Wang Chih-fêng kamen zu Hilfe und schlugen die Rebellen abermals. Chang Hsien-chung verbarg sich mit über tausend Reitern im 興歸山 Hsing-kuei shan<sup>1</sup>. Seine Lage war sehr mißlich. Tso Liang-yü's Vormarsch war anfangs gegen den Rat Yang Ssë-ch'ang's erfolgt. Chang Hsien-chung trat daher durch Mittelsleute mit Tso Liang-yü in Verbindung. Tso Liang-yü hielt ihn dann umzingelt und griff nicht an. Chang Hsien-chung erlangte so Marktverkehr mit den Bergbewohnern und handelte Salz, Stroh, Reis und Käse ein. Er sammelte Versprengte, verbarg die Banner, ließ die Pauken ruhen und zog weiter westwärts nach dem 白羊山 Pai-yang-shan<sup>2</sup>. Damals spähten Lo Ju-ts'ai und Kuo-t'ien-hsing von 寧昌 Ning-ch'ang<sup>3</sup> nach 大昌鎮 Ta-ch'ang-chên<sup>4</sup> und 巫山縣 Wu-shan-hsien<sup>5</sup> und wollten über den Yangtze setzen. Sie wurden von den Regierungstruppen in Schach gehalten. Als Chang Hsien-chung eintraf, vereinigten sie sich dann mit ihm. Chang Hsien-chung's Energie nahm trotz der Schwierigkeiten und Niederlagen zu. Er stellte sich zu Pferde am Yangtzeufer auf. Kam es vor, daß Leute nicht vorwärts gingen, so ließ er sie gleich töten. Die Rebellen kämpften ein verzweifelter Ringen und die Regierungstruppen gingen zurück. Die Rebellen setzten allesamt über, lagerten am 萬頃山 Wan-ch'ing-shan<sup>6</sup> und kehrten nach Wu-shan-hsien und Ta-ch'ang-chên zurück. Als die Gefahr vorüber war, fielen Lo Ju-ts'ai und Kuo-t'ien-hsing über 開縣 K'ai-hsien<sup>7</sup> her. Sie hatten keinen Erfolg. Lo Ju-ts'ai ging nach Osten, Kuo-t'ien-hsing durchstreifte noch einmal K'ai-hsien und ging nach Westen. Die Führer setzten sich alle wieder zur Verfolgung in Marsch. Chang Hsien-chung griff dann mit seiner ganzen Macht die Hukuangtruppen am 土地嶺 T'u-ti-ling an. Der Oberst 潘之鳳 P'an Chih-fêng fiel im Kampfe.

1 Gebirge im Westen der Provinz Hupeh.

2 „Gebirge der weißen Schafe“ in der Präfektur K'uei-chou-fu der Provinz Szetschuan zwischen Ta-ning-hsien und Wu-shan-hsien.

3 Das moderne Ta-ning-hsien der Präfektur K'uei-chou-fu in Szetschuan, 31° 37', 109° 38'.

4 Flecken im Kreise Wu-shan-hsien.

5 Kreis der Präfektur K'uei-chou-fu, 31° 09', 109° 52'.

6 Name eines Berges oder Gebirges.

7 Kreis der Präfektur K'uei-chou-fu in Szetschuan, 31° 18', 108° 30'.

Darauf eroberte er Ta-ch'ang-chên, rückte vor und lagerte in K'ai-hsien. Chang Ling fiel im Kampfe. Die Eingeborenenregentin von 石砬 Shih-chu<sup>1</sup> 秦良玉 Ch'in Liang-yü wurde auch geschlagen. Lo Ju-ts'ai traf wieder aus dem Osten ein. Chang Hsien-chung schwenkte nach 達州 Ta-chou<sup>2</sup> um. Der Gouverneur von Szetschuan 邵捷春 Shao Chieh-ch'un ging zurück und hielt 涪州 Fou-chou<sup>3</sup> und 江北 Chiang-pei<sup>4</sup>. Die Rebellen zogen nach Norden, eroberten 劍州 Chien-chou<sup>5</sup> und waren im Begriff, nach 漢中府 Han-chung-fu<sup>6</sup> einzufallen. Die Generäle 趙光遠 Chao Kuang-yüan und Ho Jên-lung verteidigten den Engpaß von 百丈 Po-chang bei 陽平鎮 Yang-p'ing-chên<sup>7</sup>. Sie konnten nicht durch und gingen dann wieder nach 巴西縣 Pa-hsi-hsien<sup>8</sup>, Fou-chou und Chiang-pei. Das Heer lief auseinander und Shao Chieh-ch'un wurde zum Tode verurteilt. Chang Hsien-chung massakrierte 緜州 Mien-chou<sup>9</sup>, zog über 成都府 Ch'êng-tu-fu<sup>10</sup> hinaus und eroberte 瀘州 Lü-chou<sup>11</sup>. Dann ging er nach Norden, setzte über den Fluß, eroberte 永川縣 Yung-ch'uan-hsien<sup>12</sup>, zog nach 漢州 Han-chou<sup>13</sup> und 德陽縣 Tê-yang-hsien<sup>14</sup> und fiel nach 巴州 Pa-chou<sup>15</sup> ein. Weiter ging er von Pa-chou nach Ta-chou und wieder nach K'ai-hsien. Vordem war Yang Ssê-ch'ang auf die Kunde, daß die Rebellen nach Szetschuan eingefallen seien, vormarschiert und hatte 重慶府 Ch'ung-ch'ing-fu<sup>16</sup> besetzt. Der Armeeinspekteur 萬元吉

1 石砬女土司. Shih-chu ist ein selbständiger Distrikt in Ost-szetschuan, 30° 30', 108° 40'.

2 Das moderne Sui-ting-fu in Szetschuan, 31° 18', 107° 38'.

3 Departementsstadt der Präfektur Ch'ung-ch'ing-fu in Szetschuan, 29° 45', 107° 36'.

4 Distriktsstadt der Präfektur Ch'ung-ch'ing-fu, 29° 50', 107° 05'.

5 Departementsstadt der Präfektur Pao-ning-fu in Szetschuan, 32° 10', 105° 38'.

6 Präfektur der Provinz Schensi, 32° 56', 107° 12'.

7 Flecken bei der Kreisstadt Pao-chi-hsien in Schensi, 34° 20', 107° 13'.

8 Die moderne Departementsstadt Mien-chou in Szetschuan, 31° 28', 105° 53'.

9 Vgl. Anm. 8.

10 Hauptstadt der Provinz Szetschuan, 29° 34', 103° 11'.

11 Departementsstadt der Provinz Szetschuan, 28° 56', 105° 33'.

12 Kreisstadt der Präfektur Ch'ung-ch'ing-fu in Szetschuan, 29° 30', 106°.

13 Departement der Präfektur Ch'êng-tu-fu, 31°, 104° 22'.

14 Kreis des Departements Mien-chou in Szetschuan, 31° 10', 104° 22'.

15 Departement der Präfektur Pao-ning-fu in Szetschuan, 31° 51', 106° 45'.

16 Präfekturstadt in Szetschuan, der moderne Vertragshafen Tschungking am oberen Yangtze, 29° 34', 106° 50'.

Wan Yüan-chi sagte: „Die Rebellen werden vielleicht nach Osten ausbrechen, es müssen unbedingt Vorkehrungen dagegen getroffen werden. Man sollte die Hauptmacht teilen, auf Nebenstraßen über 梓潼縣 Tzě-t'ung-hsien<sup>1</sup> hinausschicken und die Rückzugswege besetzen“. Yang Ssě-ch'ang hörte nicht. Er entschied sich dahin, den Führern zu befehlen, daß sie alle nach Lü-chou gehen und die Rebellen verfolgen sollten.

Im 1. Monat des 14. Jahres (Februar 1641) verfolgten der General 猛如虎 Mêng Ju-hu und der Oberstleutnant 劉士傑 Liu Shih-chieh sie bei der Stadt 黃陵城 Huang-ling-ch'èng im Kreise K'ai-hsien<sup>2</sup>. Die Rebellen stellten sich zum Kampfe und das Regierungsheer erlitt eine große Niederlage. Liu Shih-chieh sowie der Major 郭開 Kuo K'ai und andere fielen. Chang Hsien-chung brach tatsächlich nach Osten aus. Er ließ Lo Ju-ts'ai die Truppen des Gouverneurs von Yün-yang-fu 袁繼成 Yüan Chih-sien aufhalten und machte selber mit den leichten Reitern an einem ganzen Tage und in der Nacht einen Gewaltmarsch von 300 Li. Er tötete unterwegs einen Abgesandten der obersten Heeresleitung, nahm ihm den Ausweis ab und eroberte durch Trug die Stadt Hsiang-yang-fu<sup>3</sup>. Er fesselte den 襄王 Prinzen von Hsiang 朱翊銘 Chu I-ming, setzte ihn unten vor die Eingangsstufen der Empfangshalle, ließ ihm Wein reichen und sprach: „Ich will deinen Kopf benutzen, um Yang Ssě-ch'ang zu veranlassen, daß er wegen des Falles der Grenzmark und der Tötung des Prinzen seine Kräfte entfaltet. Trinke diesen Wein aus!“ Darauf ließ er ihn töten. Zugleich tötete er den Yün-Hsiang-Toatai<sup>4</sup> 張克儉 Chang K'o-chien und den Richter 鄺曰廣 Kuang Yüeh-kuang. Er bekam die verlorene Gattin und Nebenfrau zurück. Er zog wieder ab und eroberte 樊城 Fan-ch'èng, 當陽縣 Tang-yang hsien<sup>5</sup> und 郟縣 Chia-hsien<sup>6</sup>, vereinigte sich mit Lo Ju-ts'ai und fiel nach 光州 Kuang-chou<sup>7</sup> ein. Er verheerte 商城縣 Shang-ch'èng-hsien<sup>8</sup>, 羅山縣

1 Kreisstadt des Departements Mien-chou in Szetschuan, 31° 37', 105° 16'.

2 Vgl. S. 275, Anm. 7.

3 Praefekturstadt der Provinz Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

4 鄖襄道. Taotai der beiden Praefekturen Yun-yang-fu und Hsiang-yang-fu in Nordwesthupeh.

5 Städtchen bei Hsiang-yang-fu. Vgl. Anm. 3.

6 Kreisstadt der Praefektur An-lu-fu in Hupeh, 30° 45', 111° 36'.

7 Kreisstadt des Departements Ju-chou in Honan, 34° 04', 113° 10'.

8 Departement der Provinz Honan, 32° 13', 115°.

Lo-shan-hsien<sup>1</sup>, 息縣 Hsi-hsien<sup>2</sup>, 信陽州 Hsin-yang-chou<sup>3</sup> und 固始縣 Ku-shih-hsien<sup>4</sup>. Mit geteiltem Heere überfiel er 光山 Kuang-shan<sup>5</sup> und 應城縣 Ying-ch'êng-hsien<sup>6</sup> und eroberte 隨州 Sui-chou<sup>7</sup>. Unter falschen Fahnen Tso Liang-yü's zog er in 泌陽縣 Pi-yang-hsien<sup>8</sup> ein. Er griff nochmals Ying-shan<sup>9</sup> an, ohne es zu erobern. Er zog ab und griff Yün-yang-fu<sup>10</sup> an. Der Kommandant 王光恩 Wang Kuang-ên kämpfte kräftig, da wurde die Belagerung aufgegeben. Chang Hsien-chung sammelte dann die im Westen von Yün-yang-fu stehenden Räuberbanden auf; zehntausend Mann schlossen sich an. Darauf zog er nach Osten und plünderte das Land. Chang Hsien-chung hatte seit der Niederlage am Ma-nao-shan vor Tso Liang-yü Furcht gehabt. Nach den verschiedenen Erfolgen trug er wieder Dünkel zur Schau. Im Herbst, im 8. Monat (September), verfolgte und schlug ihn Tso Liang-yü im Departement Hsin-yang-chou und brachte ihm eine große Niederlage bei. Die Rebellenscharen, welche sich ergaben, zählten einige zehntausend Mann. Chang Hsien-chung wurde am Oberschenkel verwundet. Er floh im Dunkel der Nacht nach Osten. Tso Liang-yü setzte ihm eiligst nach. Es war gerade die Regenzeit. Der Strom war geschwollen und die Straßen unterbrochen, die Regierungstruppen konnten nicht vorwärts. Chang Hsien-chung entkam und tauchte dann wieder in Shang-ch'êng-hsien auf. Als er im Begriff stand, sich gegen 英山縣 Ying-shan-hsien<sup>11</sup> zu wenden, wurde er wiederum von dem Obersten 王允成 Wang Yün-ch'êng geschlagen. Die Haufen zerstreuten sich auf den Straßen und verschwanden, nur ein paar Dutzend berittene Begleiter blieben übrig. Damals hatte sich Lo Ju-ts'ai schon früher mit Li Tzë-ch'êng zusammengetan. Chang Hsien-chung suchte nun Zuflucht bei Li Tzë-ch'êng. Li Tzë-ch'êng marschierte in Marschkolonne, als er ihn traf. Da er

---

1 Kreis der Präfektur Ju-ning-fu in Honan, 31° 56', 115° 18'.

2 Kreis der Präfektur Ju-ning-fu, 32° 15', 114° 24'.

3 Kreis des Departements Kuang-chou in Honan, 32° 25', 114° 45'.

4 Departement der Präfektur Ju-ning-fu, 32° 12', 114°.

5 Kreis des Departements Kuang-chou. 32° 18', 115° 37'.

6 Kreisstadt der Präfektur An-lu-fu in Hupeh, 31° 05', 113° 03'.

7 Kreis der Präfektur Tê-an-fu in Hupeh, 31° 05', 113° 27'.

8 Departementsstadt der Präfektur Tê-an-fu, 31° 47', 113° 16'.

9 Kreisstadt der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, 32° 49', 113° 23'.

10 Präfekturstadt in Hupeh, 32° 49', 10° 52'.

11 Kreis des Departements Lu-an-chou in Anhui, 30° 45', 115° 45'.

sich nichts befehlen ließ, wollte Li Tzě-ch'èng ihn töten. Lo Ju-ts'ai riet ab und sprach: „Schone ihn! Benutze ihn, um 漢南 Han-nan<sup>1</sup> zu beunruhigen und die Streitkräfte der Regierungstruppen zu teilen!“ Dann gab er heimlich Chang Hsien-chung 500 Reiter und ließ ihn ziehen, um unterwegs die einheimischen Rebellen 一斗穀 I-tou-ku, 瓦罐子 Wa-kuan-tzě<sup>2</sup> und Genossen zu sammeln. Der Haufen wurde wieder sehr stark, doch förderte er Li Tzě-ch'èngs Interessen nur zum Schein. Vordem hatte das Rebellenlager des kassierten 左二賀 Tso Êrh-ho<sup>3</sup> die Kreise Han-shan-hsien<sup>4</sup>, Ch'ao-hsien<sup>5</sup> und Ch'ien-shan-hsien<sup>6</sup> erobert. Er hatte nach Westen ziehen und sich mit Chang Hsien-chung vereinigen wollen, war aber von den Regierungstruppen aus Hukuang aufgehalten worden und hatte nicht durchkommen können. Er zog nach 沔 Pien<sup>7</sup> und schloß um die Stadt einen festen Ring. Als die Oberbefehlshaber 丁啓睿 Ting Ch'i-jui und Tso Liang-yü zum Entsatz von Pien marschierten, benutzte Chang Hsien-chung die Ruhepause, eroberte 亳州 Po-chou<sup>8</sup>, ging in den 英霍山 Ying-ho-shan<sup>9</sup> und traf sich mit dem kassierten Tso Êrh-ho. Beide waren sehr erfreut.

Im nächsten Jahre (1642) vereinigten sie sich, nahmen mit Sturm Shu-ch'èng-hsien<sup>10</sup> und 六安州 Lu-an-chou<sup>11</sup> und plünderten das Volk. Mit verstärktem Heere eroberten sie Lü-chou-fu<sup>12</sup>. Der Präfekt 鄭履祥 Chêng Li-hsiang starb den Tod. Sie eroberten Wu-wei-hsien<sup>13</sup> und Lü-chiang-hsien<sup>14</sup> und bildeten auf dem See 巢湖 Ch'ao-hu<sup>15</sup> Marinetruppen aus. Der Eunuch 盧九德 Lu

1 Das Land südlich vom Flusse Han.

2 Das sind wieder Gaunernamen: „Ein Scheffel Korn“ und „Tonkrug“.

3 革左二賀. Vermuthlich ein im Staatsdienst kassierter Mann Tso Êrh-ho.

4 Kreis des Departements Ho-chou in Anhui, 31° 47', 118° 03'.

5 Vgl. S. 270, Anm. 1.

6 Vgl. S. 270, Anm. 3.

7 Alter Name für K'ai-fêng-fu, die Hauptstadt der Provinz Honan, 34° 52', 114° 33'.

8 Praefekturstadt in Anhui, 33° 58', 115° 54'.

9 Name eines Gebirges.

10 Kreisstadt der Praefektur Lu-chou-fu, in Anhui, 31° 30', 117° 18'.

11 Praefekturstadt in Anhui, 31° 49', 116° 31'.

12 Praefekturstadt in Anhui, 31° 50', 117° 15'.

13 Kreisstadt der Praefektur Lü-chou-fu, 31° 23', 117° 50'.

14 Kreisstadt der Praefektur Lu-chou-fu, 31° 17', 117° 17'.

15 Großer Binnensee in der Mitte der Praefektur Lu-chou-fu.



Chiu-tê lieferte ihnen mit den Truppen der Generäle 黃得力 Huang Tê-kung und Liu Liang-tso eine Schlacht bei 夾山 Chia-shan und wurde völlig geschlagen. Kiangnan<sup>1</sup> war schwer vom Donner gerührt. Der Generalgouverneur von 鳳陽府 Fêng-yang-fu<sup>2</sup> 高斗光 Kao Tou-kuang und der Gouverneur von An-ch'ing-fu<sup>3</sup> 鄭二陽 Chêng Êrh-yang wurden in Anklagezustand versetzt. Eine kaiserliche Order erhob 馬士英 Ma Shih-ying an die Stelle von Kao Tou-kuang. In diesem Herbst brachten Huang Tê-kung und Liu Liang-tso den Rebellen im Kreise Ch'ien-shanhsien<sup>4</sup> eine schwere Niederlage bei. Chang Hsien-chung's zärtlich geliebte Gattin 豎 Shu kam um. Er ging nach 蘄水縣 Ch'i-shui-hsien<sup>5</sup>. Der kassierte Tso Êrh-ho ging nach Norden und suchte Zuflucht bei Li Tzê-ch'êng. Darauf eroberte Chang Hsien-chung wieder durch einen Handstreich 太湖縣 T'ai-hu-hsien<sup>6</sup>. Es traf sich gerade, daß Tso Liang-yü vor Li Tzê-ch'êng nach Osten hinab zurückging und alle Hukuangtruppen fortgezogen hatte, um ihm zu folgen. Als Chang Hsien-chung das hörte, eroberte er noch durch einen Überfall 黃梅縣 Huang-mei-hsien<sup>7</sup>.

Im Frühling des 18. Jahres (1643) eroberte er nacheinander 廣濟縣 Kuang-chi-hsien<sup>8</sup>, 蘄州 Ch'i-chou<sup>9</sup> und 蘄水縣 Ch'i-shui-hsien<sup>10</sup> und fiel nach 廣州府 Huang-chou-fu<sup>11</sup> ein. Die Männer von Huang-chou-fu waren alle geflüchtet. Da zwang er die Frauen und Mädchen, die Stadtmauer abzutragen, und tötete sie dann, um den Stadtgraben auszufüllen. Ein gewisser 湯志 T'ang Chih aus Ma-ch'êng-hsien<sup>12</sup> war Sklave einer großen Familie. Er tötete alle Graduierten, sechzig Personen, und übergab die Stadt den Rebellen. Chang Hsien-chung machte Ma-ch'êng-hsien zum Departement. Dann zog er nach Westen und eroberte 漢陽府 Han-

1 Kiangnan sind die drei Provinzen Anhui, Kiangsu und Kiangsi.

2 Präfekturstadt in Anhui, 32° 54', 117° 35'.

3 Hauptstadt der Provinz Anhui.

4 Vgl. S. 270, Anm. 3.

5 Kreis der Präfektur Huang-chou-fu in Hupeh, 30° 27', 115° 22'.

6 Kreisstadt der Präfektur An-ch'ing-fu in Anhui, 30° 30', 116° 20'.

7 Kreisstadt der Präfektur Huang-chou-fu in Hupeh, 30° 12', 116° 03'.

8 Kreisstadt der Präfektur Huang-chou-fu, 30° 10', 115° 38'.

9 Departementsstadt der Präfektur Huang-chou-fu, 30° 03', 115° 25'.

10 Kreisstadt der Präfektur Huang-chou-fu, 30° 27', 115° 22'.

11 Präfektur in Hupeh, 30° 26', 114° 54'.

12 Kreisstadt der Präfektur Huang-chou-fu, 31° 14', 114° 52'.

yang-fu<sup>1</sup>, setzte mit dem ganzen Heere vom Enteneierwerder<sup>2</sup> aus über den Yangtze und eroberte 武昌府 Wu-ch'ang-fu<sup>3</sup>. Er ergriff den 楚王 Prinzen von Ch'u 華奎籠 Hua K'uei-lung und versenkte ihn im Yangtze. Die Angehörigen der kaiserlichen Familie rottete er aus. Die jungen Burschen zwischen fünfzehn und zwanzig Jahren stellte er als Soldaten ein, die übrigen tötete er alle. Vom Papageienwerder<sup>4</sup> bis zum Taopriesterstrudel<sup>5</sup> bedeckten schwimmende Leichen den Strom. Über einen Monat lang stand das Menschenfett zollhoch und die Fische und Schildkröten waren nicht imstande, es zu verzehren. Chang Hsien-chung nahm sich das Recht, Namen zu verleihen. Er änderte Wu-ch'ang in 天授府 T'ien-shou-fu<sup>6</sup> und 江夏 Chiang-hsia<sup>7</sup> in 上江縣 Shang-chiang-hsien. Er nahm das vom prinzlichen Hause von Ch'u gegossene Siegel mit der Inschrift „König des Westens“<sup>8</sup> an sich und setzte falsche Ministerialpräsidenten, Militärgouverneure, Gouverneure und andere Beamte ein. Er veranstaltete eine Staatsprüfung und graduierte Gelehrte. Er bediente sich zweier einheimischer Beamten Namens 柯 K'o und 陳 Ch'ên aus 興國州 Hsing-kuo-chou<sup>9</sup>, um am Fuße des Turmes der gelben Kraniche<sup>10</sup> Verse anschreiben zu lassen, in denen energisch zur Unterwerfung aufgefordert wurde. Er ließ das Silber aus dem Palais des Prinzen von Ch'u zur Linderung der Not des hungernden Volkes ausgeben. Ch'i-chou<sup>11</sup>, Huang-chou-fu<sup>12</sup> sowie neunzehn Departements und Kreise schlossen sich alle an. Als Li Tzë-ch'êng, der damals in Hsiang-yang-fu war, das hörte, wurde er neidisch und geriet in Wut. Er sandte ein Schreiben und machte Vorhaltungen. Als die Truppen Tso Liang-yü's wieder nach Westen zogen, wurden die Pseudobeamten größtenteils ge-

1 Präfekturstadt in Hupeh an der Mündung des Han in den Yangtze, gegenüber der Provinzialhauptstadt Wutschang, 32° 32', 114° 14'.

2 鴨蛋洲 Ya-tan-chou.

3 Hauptstadt der Provinz Hupeh, 30° 33', 114° 27'.

4 鸚鵡洲 Ying-wu-chou.

5 道士洑 Tao-shih-fu.

6 „Vom Himmel verliehene Präfektur.“

7 Chiang-hsia ist der Name des Stadtkreises von Wutschang.

8 西王 Hsi-wang.

9 Departement der Präfektur Wu-ch'ang-fu, 29° 46', 115° 11'.

10 黃鶴樓 Huang-hao-lou, ein mehrstöckiger Pavillon auf dem die Stadt Wutschang durchziehenden Höhenzuge.

11 Vgl. S. 280, Anm. 9.

12 Vgl. S. 280, Anm. 11.

fangen genommen und getötet. Chang Hsien-chung zog dann mit seiner ganzen Schar eiligst nach 岳州府 Yo-chou-fu<sup>1</sup> und 長沙府 Ch'ang-sha-fu<sup>2</sup> ab. Darauf hoben der Militärsaotai 王瓚 Wang Chih, der Departementsvorsteher von 沔陽州 Mien-yang-chou<sup>3</sup> 章曠 Chang K'uang und die drei Wutschanger Graduierten 程天一 Ch'êng T'ien-i, 白雲寨 Pai Yün-chai und 長易道 Ch'ang I-tao Soldaten aus und zogen gegen die Rebellen. Die drei Präfekturen Ch'i-chou-fu, Huang-chou-fu und Han-yang-fu fielen von den Rebellen ab und wurden wieder regierungstreu. Chang Hsien-chung eroberte dann 咸寧縣 Hsien-ning-hsien<sup>4</sup> und 薄圻縣 P'u-ch'i-hsien<sup>5</sup> und bedrängte Yo-chou-fu<sup>6</sup>. Der Gouverneur von Hunan 李乾德 Li Ch'ien-tê und der General 孔希貴 K'ung Hsi-kuei hielten 陳陵磯 Ch'ên-ling-chi<sup>7</sup> und leisteten Widerstand. In drei Gefechten errangen sie drei Siege und vernichteten die vordersten Abteilungen. Chang Hsien-chung wurde wütend und marschierte auf vielen Straßen gleichzeitig vor. Li Ch'ien-tê und Genossen widersetzten sich nicht und zogen ab. Yo-chou-fu fiel. Chang Hsien-chung wollte über den 洞庭 Tung-t'ing-See setzen. Als er das Orakel befragte und die Antwort der Gottheit nicht günstig war, schleuderte er die Losschale hin und lästerte. Als er im Begriff war, überzusetzen, wehte starker Wind. Chang Hsien-chung war wütend. Er band tausend große Boote zusammen, belud sie mit Frauen und Mädchen und zündete sie an. Das Wasser glänzte in der Nacht wie am hellen Tage. Zu Pferde eilte er nach Ch'ang-sha-fu. Der Provinzialzensor 劉熙祚 Liu Hsi-tsu begab sich auf Weisung des 吉王 Prinzen Chi und des 惠王 Prinzen Hui nach 衡州府 Hêng-chou-fu. Der General 尹先民 Yin Hsien-min ergab sich. Nach dem Falle von Ch'ang-sha-fu wurde Hêng-chou-fu<sup>8</sup> erobert. Prinz Chi, Prinz Hui und 桂王 Prinz Kuei gingen alle nach 永州府 Yung-chou-fu<sup>8</sup>. Chang Hsien-chung riß dann das Palais des Prinzen Kuei ab, schaffte das Material nach Ch'ang-sha-fu und baute Pseudothronhallen. Er selbst verfolgte die drei

1 Präfekturstadt in der Provinz Hunan, 28° 12', 112° 47'.

2 Hauptstadt der Provinz Hunan, 29° 18', 113° 02'.

3 Departement der Präfektur Han-yang-fu, 30° 12', 113° 12'.

4 Kreisstadt der Präfektur Wu-ch'ang-fu in Hupeh, 29° 55', 114° 06'.

5 Kreisstadt der Präfektur Wu-ch'ang-fu, 29° 42', 113° 43'.

6 Vgl. Anm. 1.

7 Bei Yo-chou-fu.

8 Präfekturstadt in Hunan, 26° 55', 112° 23'.

Prinzen nach Yung-chou-fu<sup>1</sup>. Liu Hsi-tsu befahl seinem Adjutanten, die drei Prinzen sicher nach Kuangsi zu bringen; für seine Person ging er nach Yung-chou-fu hinein und leistete hartnäckigen Widerstand. Beim Falle der Stadt wurde er getötet. Ferner fielen 寶慶府 Pao-ch'ing-fu<sup>2</sup> und 常德府 Ch'ang-tê-fu<sup>3</sup>. Er öffnete die Ahnengräber des früheren Oberbefehlshabers Yang-Ssê-ch'ang. Beim Enthaupten der Leichen zeigte sich Blut<sup>4</sup>. Er griff 道州 Tao-chou<sup>5</sup> an. Der Hauptmann 沈至緒 Shên Chih-hsü fiel im Kampfe. Seine Tochter erneuerte den Kampf, riß den Leichnam ihres Vaters an sich, kehrte in die Stadt zurück und rettete die Lage. Darauf zog er nach Osten und fiel über Kiangsi her. Er eroberte die Präfekturen und Kreise 吉安府 Chi-an-fu<sup>6</sup>, 袁州府 Yüan-chou-fu<sup>7</sup>, 建昌府 Chien-ch'ang-fu<sup>8</sup>, 撫州府 Fu-chou-fu<sup>9</sup>, 永新縣 Yung-hsin-hsien<sup>10</sup>, 安福縣 An-fu-hsien<sup>11</sup>, 萬載縣 Wan-tsai-hsien<sup>12</sup> und 南豐縣 Nan-fêng-hsien<sup>13</sup>. Kuangtung wurde von großem Schrecken gepackt. Die Behörden und das Volk der zu 南雄州 Nan-hsiung-chou<sup>14</sup> und 韶州府 Shao-chou-fu<sup>15</sup> gehörigen Städte flohen alle. Unter den Rebellen waren solche, die den Plan vorschlugen, 吳 Wu und 越 Yüeh<sup>16</sup> zu nehmen. Chang Hsien-chung fürchtete das Vorhandensein Tso Liang-yü's und hörte nicht. Er entschied sich für den Einfall nach Szetschuan.

Im Frühling des 17. Jahres (1644) eroberte er 夔州府 K'uei-chou-fu<sup>17</sup>. Als er nach 萬縣 Wan-hsien<sup>18</sup> kam, war das Wasser

1 Präfekturstadt in Hunan. 26° 08', 111° 35'.

2 Präfekturstadt in Hunan. 27° 04', 111° 21'.

3 Präfekturstadt in Hunan. 29° 01', 111° 27'.

4 Unglückliches Vorzeichen für den Frevler.

5 Departementsstadt der Präfektur Yung-chou-fu in Hunan. 25° 33', 111° 28'.

6 Präfektur der Provinz Kiangsi. 27° 02', 115° 08'.

7 Präfektur in Kiangsi. 27° 52', 114° 22'.

8 Präfektur in Kiangsi. 27° 34', 118° 28'.

9 Präfektur in Kiangsi. 27° 56', 116° 18'.

10 Kreis der Präfektur Chi-an-fu. 26° 55', 114° 07'.

11 Kreis der Präfektur Chi-an-fu. 27° 07', 114° 34'.

12 Kreis der Präfektur Yuan-chou-fu. 28° 05', 114° 20'.

13 Kreis der Präfektur Chien-ch'ang-fu. 27° 04', 116° 28'.

14 Departement der Provinz Kuangtung. 25° 26', 113° 52'.

15 Präfektur in Kuangtung. 25° 07', 113° 09'.

16 Wu ist Kiangsi, Yüeh sind Kuangtung und Kuangsi.

17 Präfekturstadt in Szetschuan. 31° 10', 109° 35'.

18 Kreis der Präfektur K'uei-chou-fu. 30° 57', 108° 32'.

geschwollen und er blieb lagern. Nach dem 3. Monat (Mai) eroberte er 涪州 Fou-chou<sup>1</sup>, schlug die Truppen des Militärtatouais 劉麟長 Liu Lin-ch'ang und des Generals 曹英 Ts'ao Ying und rückte vor. Er eroberte 佛圖關 Fo-t'u-kuan<sup>2</sup> und nahm Ch'ung-ch'ing-fu. Der 瑞王 Prinz Jui 朱常浩 Chu Ch'ang-hao kam um. An diesem Tage donnerte es bei wolkenlosem Himmel. Unter den Rebellen gab es solche, die in Furcht gerieten. Chang Hsien-chung wurde wütend und ließ mit großen Geschützen gegen die Himmelsecken schießen. Dann rückte er vor und eroberte Ch'êng-tu-fu. Der 蜀王 Prinz von Shu 朱至澍 Chu Chih-shu stürzte sich mit seiner Gemahlin und seinen Frauen in einen Brunnen. Der Gouverneur 陳士奇 Ch'ên Shih-ch'i wurde getötet. Zu dieser Zeit hatten die Truppen unserer Großen Ch'ing schon die Residenzstadt erobert und Li Tzê-ch'êng war fliehend nach Hsi-an-fu<sup>3</sup> zurückgekehrt. Die Würdenträger in Nanking stellten in Ehrerbietung den 福王 Prinzen Fu auf. Dieser befahl dem gewesenen Großkanzler 王應熊 Wang Ying-hsiung, die Leitung der Heeresangelegenheiten in Szechuan und Hukuang zu übernehmen. Die militärischen Kräfte waren schwach und man konnte nicht gegen die Rebellen vorgehen. Chang Hsien-chung maßte sich hierauf den Titel „König des großen Westreiches“<sup>4</sup> an und änderte die Regierungsperiode in 大順 Tai Shun. Im Winter, am Tage Kêng-yin des 11. Monats (4. Dezember), bestieg er den Pseudothron. Dem Palais des Prinzen von Shu gab er den Namen „Palast“. Ch'êng-tu nannte er „Westliche Residenz“<sup>5</sup>. 汪兆麟 Wang Chao-lin machte er zum linken Reichskanzler<sup>6</sup>, 嚴錫命 Yèn Hsi-ming zum rechten Reichskanzler<sup>7</sup> und setzte sechs Ministerien, ein Generalkommando der fünf Armeen<sup>8</sup> und andere Behörden ein. 王國麟 Wang Kuo-lin, 江鼎鎮 Chiang Ting-chên, 龔完敬 Kung Wan-ching und andere wurden Präsidenten der Ministerien. Sein Pflegesohn 孫可望 Sun K'o-wang, 艾能奇 Ai Nêng-ch'i, 劉文秀 Liu Wên-hsiu und 李定國

1 Departementsstadt der Präfektur Ch'ung-ch'ing-fu, 29° 45', 107° 36'.

2 „Buddhapab.“

3 Hauptstadt der Provinz Schensi, 34° 17', 108° 58'.

4 大西國王 Ta-Hsi-kuo-wang.

5 西京 Hsi-ching.

6 左承相 tso-ch'êng-hsiang.

7 右承相 yu-ch'êng-hsiang.

8 五軍都督府 wu-chün-tu-tu-fu.

Li Ting-kuo wurden Feldherren<sup>1</sup> und mit dem Familiennamen 張 Chang beschenkt. Sie durchzogen getrennt alle Präfekturen, Departements und Kreise und eroberten sie völlig. 保寧府 Pao-ning-fu<sup>2</sup> und 順慶府 Shun-ch'ing-fu<sup>3</sup> hatten sich früher Li TzĚ-ch'èng ergeben, der Behörden und Beamte eingesetzt hatte. Chang Hsien-chung vertrieb sie allesamt. Li TzĚ-ch'èng schickte Truppen, welche angriffen, ohne zu siegen. Darauf hielt Chang Hsien-chung ganz Szetschuan. Nur die eine Präfektur 遵義府 Tsun-i-fu<sup>4</sup> sowie der Eingeborenenhäuptling<sup>5</sup> 馬金堅 Ma Chin-chien von 黎州 Li-chou<sup>6</sup> ergaben sich nicht.

Chang Hsien-chung hatte ein gelbes Gesicht, einen langen Leib und Tigerkinnbacken. Die Leute nannten ihn den „Gelben Tiger“. Von Charakter war er hinterlistig und falsch. Er liebte das Töten. Wurden an einem Tage keine Menschen getötet, so wurde er ganz unruhig und war nicht froh. Er veranstaltete Staatsprüfungen zur Graduierung von Gelehrten. Er versammelte diese im Palaste 青羊宮 Ch'ing-yang-kung und ließ sie bis auf den letzten Mann töten. Die Pinsel und die Tuschstücke bildeten Hügel. Er begrub Leute aus Ch'èng-tu im Garten der Mitte und tötete die verschiedenen Milizheere<sup>7</sup>, 980000 Mann<sup>8</sup>. Ferner schickte er die vier Feldherren einzeln zur Abschlachtang ganzer Präfekturen und Kreise. Das nannte er „Unkrautjäten“. Wenn die Pseudobeamten zur Morgenaudienz erschienen und sich zu Boden werfend die Ehrenbezeugung erwiesen, rief er einige Dutzend große Hunde, die Stufen der Thronhalle hinunterzulaufen. Wen die Hunde berochen, der wurde hinausgeführt und enthauptet. Das nannte er „Tod auf Himmelsbefehl“. Außerdem erfand er eine Methode des Schindens bei lebendigem Leibe. Die Haut wurde, bevor sie abgerissen wurde, erst durch Schnitte abgetrennt. Die Marter galt als Todesstrafe. Den Führern und den Soldaten wurden ihre Verdienste nach der Anzahl der ge-

---

<sup>1</sup> 將軍 *chiang-chun*.

<sup>2</sup> Präfekturstadt in Szetschuan, 31° 32', 105° 59'.

<sup>3</sup> Präfekturstadt in Szetschuan, 30° 49', 106° 08'.

<sup>4</sup> Präfektur der Provinz Kueitschou, 27° 38', 106° 58'.

<sup>5</sup> 土司 *t'u-ssĕ*.

<sup>6</sup> Eingeborenenendistrikt im Kreise Ch'ing-ch'i-hsien der Präfektur Ya-chou-fu in Szetschuan, 29° 45', 102° 50'.

<sup>7</sup> 衛籍軍 *wei-chi-chün*.

<sup>8</sup> Das sind natürlich orientalische Übertreibungen.

töteten Menschen gerechnet. Nach und nach wurden es zusammen über 600 Millionen<sup>1</sup> Männer und Weiber. Unter den Rebellenführern gab es solche, die es nicht mit ansehen konnten und sich schließlich erhängten. Die Pseudomilitärgouverneure 張君用 Chang Chün-yung und 王明 Wang Ming nebst einigen Dutzend anderer wurden alle, weil sie zu wenig Menschen getötet hatten, mit dem Tode durch Schinden bestraft und ihre Familien abgeschlachtet. Die Gelehrten und Vornehmen in Szetschuan wurden durch Einschüchterung gezwungen, Pseudowürden anzunehmen. Der Provinzialschatzmeister 尹伸 Yin Shên in 欽州府 Hsü-chou-fu<sup>2</sup> und der Ministerialzensor 吳宇英 Wu Yü-ying in 廣元縣 Kuang-yüan-hsien<sup>3</sup> beugten sich nicht und starben den Tod. Diejenigen, welche Ämter angenommen hatten, wurden dann später auch alle getötet. Die Untaten und Greuel alle aufzuzeichnen, ist kein menschlicher Verstand fähig. Ferner ließ er den 錦江 Chin-chiang<sup>4</sup> systematisch ableiten, das Bett trockenlegen, einige Chang<sup>5</sup> tief aushöhlen und tausend Millionen<sup>6</sup> Unzen Edelmetalle und Kostbarkeiten darin begraben. Dann wurde der Damm durchstochen und die Strömung darübergeleitet. Das nannte er „Wassertresor“ und sprach: „Kein Mensch nach mir wird es haben.“ Gerade zu jener Zeit waren die Freiwilligentruppen von 曾英 Tsêng Ying, 李占春 Li Chan-ch'un, 于大海 Yü Ta-hai, 王祥 Wang Hsiang, 楊展 Yang Chan und 曹勛 Ts'ao Hsün zugleich aufgestanden. Darum trieb Chang Hsien-chung das Hinrichten und Töten noch ärger. Das Volk in Szetschuan wurde ausgerottet und richtete nun seine Hoffnungen nach Hsi-an-fu<sup>7</sup>.

Im 3. Jahre Shun Chih (1646) brannte Chang Hsien-chung den Palast sowie die Häuser und Hütten in Ch'êng-tu nieder, schleifte die Stadtmauer und zog mit seinen Scharen nach dem Norden von Szetschuan ab. Er wollte noch die Szetschuantruppen bis auf den

1 Das ist wieder eine arge Übertreibung.

2 Präfekturstadt in Szetschuan, 28° 47', 104° 51'.

3 Kreisstadt der Präfektur Pao-ning-fu in Szetschuan, 32° 20', 105° 57'.

4 Auch 府河 Fu-ho oder 流江 Liu-chiang genannt. Entspringt im Kreise P'i-hsien der Präfektur Ch'êng-tu-fu und ergießt sich südlich von Ch'êng-tu-fu in den 郛江 P'i-chiang. Tz'ê -yuan 戍, 40.

5 Ein 丈 chang = 10 Fuß.

6 Vgl. S. 285, Anm. 8.

7 Wo die Mandschus standen.

letzten Mann töten. Als der Pseudoführer 劉進忠 Liu Chin-chung, der früher die Szetschuantruppen geführt hatte, das hörte, floh er mit dem ganzen Heere zu den Truppen unserer Großen Ch'ing. Als diese 漢中府 Han-chung-fu<sup>1</sup> erreichten, kam Liu Chin-chung herbeigeeilt und bat, den Wegweiser machen zu dürfen. Als man das Gebiet von 鹽亭縣 Yên-t'ing-hsien<sup>2</sup> erreichte, herrschte starker Nebel. Chang Hsien-chung, der morgens aufbrach, stieß plötzlich am Phönixhang<sup>3</sup> auf unsere Truppen. Er wurde von einem Pfeil getroffen, fiel vom Pferde und blieb am Fuße aufgeschichteten Reisigholzes liegen. Darauf nahmen unsere Truppen Chang Hsien-chung gefangen, führten ihn hinaus und schlugen ihm den Kopf ab.

In Szetschuan waren seit dem Aufstande Chang Hsien-chung's in den einzelnen Städten die verschiedenen Bäume zwei Handspannen im Umfang gewachsen. Die Hunde nährten sich von Menschenfleisch und nagten wie wilde Tiere, Tiger und Panther. Wenn Menschen starben, wurden sie gleich beiseitegeschafft, sonst wurden sie ganz aufgefressen. Die Bevölkerung war tief in die Berge geflohen, kleidete sich mit Gräsern und aß von den Bäumen. Im Laufe der Zeit wuchsen am Leibe überall lange Haare. Nachdem Chang Hsien-chung die Todesstrafe erlitten hatte, liefen von den Rebellenbanden Sun K'o-wang, Ai Nêng-ch'i, Liu Wên-hsiu und Li Ting-kuo nach dem Süden Szetschuans auseinander und wurden getötet. Tsêng Ying, Li Ch'ien-tê und andere ergaben sich später dem 永明 Prinzen Yung-ming<sup>4</sup>.

1 Prefekturstadt in Schensi, 32° 56', 107° 12'.

2 Kreis der Präfektur T'ung-ch'uan-fu in Szetschuan, 31° 14', 105° 26'.

3 鳳凰坡 Fêng-huang-p'o.

4 Titel des Mingprinzen 朱由榔 Chu Yu-lang, der 1646 als Kronprätendent aufgestellt wurde und zu 肇慶 Chao-ch'ing in der Provinz Kuangtung als legitimer Erbe und Nachfolger der Mingkaiser Hof hielt. 1648 gehorchten ihm sieben Provinzen, 1651 waren nur noch Yunnan und Kueitschou übrig geblieben. Er floh 1659 vor den Mandschutruppen nach Birma. General Wu San-kuei verfolgte ihn 1661 dorthin, worauf er ausgehiefert und hingerichtet wurde. Vgl. Giles, *Biographical Dictionary* Nr. 480.



## ZUM AUSBAU DER GABELENTZSCHEN GRAMMATIK

Von E. VON ZACH

Mais ce champ ne se peut tellement moissonner,  
Que les derniers venus n'y trouvent à glaner.

(Lafontaine.)

### I.

Es sind nun gerade 45 Jahre verflossen, seitdem G. C. v. d. Gabelentz seine große *Chinesische Grammatik* veröffentlicht hat. Das Werk hat so eminente Qualitäten, daß es nicht so leicht durch ein neues ersetzt werden kann. Aber die Zeit dürfte gekommen sein, dem Beginner eine vermehrte und verbesserte Auflage in die Hand zu geben. Gewisse Teile, wie z. B. die linguistische Einleitung (man denke an die Arbeiten Karlgrens und Masperos und vgl. den allgemeinen Teil in P. P. Schmidts *Chines. Gram.*, 2. Aufl., Wladiwostok 1915), sind überholt und müßten von kundiger Hand ganz neu geschrieben werden; andere wie z. B. der Abschnitt Hilfwörter, bedarf einer gründlichen Ergänzung und ausgebreiteten Dokumentierung. Jeder von uns älteren Sinologen hat bei der Lektüre Stoff zu neuen grammatischen Beobachtungen gefunden und gesammelt; all dies Material müßte in den Spalten der „*Asia Major*“ veröffentlicht und einer Diskussion unterworfen werden, in der die Ansichten der einzelnen Forscher ventiliert und geprüft würden. Durch eine streng sachliche, aller Weitschweifigkeit abholden Vergleichung dieser Ansichten und kritischer Stellungnahme durch einen der Herausgeber der „*Asia Major*“ würde manches Dunkel sich lichten und manche Unsicherheit verschwinden. So könnte nicht nur in absehbarer Zeit das alte Gebäude der Gabelentz-schen Grammatik weiter ausgebaut und gründlich renoviert werden, sondern jüngere Kräfte würden zu systematischem Sammeln und methodischem Forschen in dieser Richtung angeregt werden, eine Richtung, die in den letzten Jahrzehnten leider in einer geradezu unverantwortlichen Weise vernachlässigt wurde.

Ich will meine Anregung nicht schließen, ohne selbst einige Beispiele angeführt zu haben. Es dürfte leicht sein, diese beliebig zu vermehren,

da v. d. Gabelentz Tso-chuan, Liki und Iking nur oberflächlich, das Wênhsüan und die großen Dichter der T'angzeit überhaupt nicht ausgebeutet hat.

1. 其如, es ist als ob, wie wenn; *Liki*, ed. Couvreur II 379, Legge I<sup>2</sup> 404; in der Literatur ungemein häufig. Davon zu unterscheiden 其如 . . . . 何, Legge I<sup>2</sup> 218, was kann man (mir) anhaben; zu diesem letzteren, selteneren Gebrauch gehört auch Gabelentz' Beispiel § 589 aus *Shuking* III 175.
2. 相 ist auch Objektskasus des Personalpronomens; z. B. Lit'aipo VI, Gedicht 25 春風不相識, der Frühlingswind kennt mich nicht; oder Tufu, ed. Chang Chin VIII, p. 25 野人相贈滿筠籠, der Landmann schenkt mir einen vollen Korb (mit Kirschen).
3. 將 als Akkusativpartikel z. B. *Tso-chuan* V 11<sub>10</sub>, 12<sub>12</sub>, 53<sub>4</sub> etc., wozu auch 將 in der Bedeutung 與, zusammen mit, gehört z. B. Lit'aipo IX<sub>33</sub> 恥將雞並食, Du schämst Dich zusammen mit den Hühnern zu essen (Du möchtest immer mit dem Phönix fliegen); bei v. d. Gabelentz ganz übergangen.
4. Die Ikingphrase 其殆庶, Legge 39<sub>234</sub> er dürfte es wirklich beinahe erreicht haben, hätte entweder unter § 1250 oder 1253 gebracht werden sollen. Wilhelm, I 261 übersetzt unrichtig im Futurum: der wird es wohl erreichen.
5. Der Shukingausdruck 曷其奈何, Legge III 425: how can he be other (than reverent), zu dessen Deutung uns § 677 gar nichts hilft; unter diesem Paragraph hätten zahlreiche andere wichtige Kombinationen mit 何, z. B. 何足 (genügt es etwa = nicht genug), 何事, wozu, 何曾 (ist denn jemals = niemals), 何當 (wenn nur einmal) etc. angeführt werden müssen.
6. § 593 heißt es, daß 如何 wenig gebräuchlich ist; vgl. Legge, IV 327, 414, 418, 465, 471, 582; bei den Dichtern unzählige Male.
7. 其 in der Shihking-Stelle Legge IV 42 (淒其) wird in Peking ch'î<sup>1</sup> gelesen; weder im Index bei Legge noch bei Gabelentz findet sich dafür eine Erklärung; vgl. meine „Fehler im *P'eiwényünfu*“<sup>1</sup> und Tufu's Vers XVI<sub>13</sub> 淒其望呂葛, 不復夢周孔, in diesen unwirtlichen Zeiten, fürwahr, hofft man auf einen Lü-wang oder Chu-ko Liang und träumt nicht wieder von Chou Kung oder Confucius (Giles *B. D.* Nr. 1862, 459, 418, 1043).

<sup>1</sup> *Asia major*, II, 170.

8. 矣 hat bestimmt nicht immer den Wert einer subjektiven Meinungsäußerung; es ist mindestens ebensooft ein Ausdruck für das Perfektum, vgl. Kuwên-yüanchien C. 38<sub>29</sub>) 唐有棟臣, 往矣其邈, als Minister war er die größte Stütze für die T'ang-Dynastie, es ist aber schon sehr lange her, daß er gestorben ist.
9. 爾乃 danach, darauf, z. B. Wênhsüan C. 1<sub>15</sub> 5<sub>6</sub> 10<sub>17</sub> etc.
10. Die folgende interessante Konstruktion ist meines Wissens bisher unbeachtet geblieben: 塗無遠而不彌, 理無微而弗綸, W. H. C. 17<sup>10</sup>.  
 Bis in die entferntesten Gegenden kann die Lehre (durch die Schrift) verbreitet werden,  
 Selbst die subtilsten Punkte des Naturgesetzes können dargestellt werden.  
 Über 彌綸 vgl. Legge, Iking 353<sub>8</sub>. Wilhelm 1<sub>222</sub>. Hier ist Wilhelms Übersetzung jener Legges entschieden vorzuziehen.  
 Oder Lit'aipo I, S. 38 明無幽而不燭(兮), seine Einsicht erleuchtet selbst die tiefsten Mysterien, 澤無遠而不施, er läßt seine Gnade selbst den entferntesten Gegenden angedeihen.  
 Es handelt sich hier um eine Inversion des superlativen Objektes, wobei der Superlativ durch zwei Negationen und 而 ausgedrückt wird, vgl. Gabelentz, § 630 und Ausdrucksweise des Superlativs (S. 473 und folgende).
11. Unter § 1292 hätte die aus Ch'u Tz'ü 6<sub>1,2</sub> bekannte Konstruktion 甯 . . . . 將, ist es besser . . . . oder . . . .? erwähnt werden sollen. Ob hierher auch jene Tsochuan-Stelle, Legge V 628<sub>10</sub> gehört: 其 . . . 見 . . . , 其 . . . 見 . . . , 大夫將若之何, wo Legge unrichtig übersetzt: what would you think of that, anstatt: was (von beiden) wollt ihr lieber haben, halte ich für zweifelhaft. Vgl. dazu 將若(之)何, V 375<sub>4</sub>, 461<sub>7</sub> what do you propose to do, what is to be done; 586<sub>7</sub> what will become of you, welche Übersetzung mir wieder nicht zutreffend erscheint (Legge übersetzt als ob im Texte stünde 將若子何 und nicht 子將若何).
12. Unter § 714 ergänze noch ein zweites Beispiel aus dem Tsochuan: V 645<sub>17</sub>, 我之不共, 魯故之以, that we cannot pay our contributions, is caused by Loo; der Kommentar erklärt dies mit 以魯故也.
13. 顧 wird in § 1469 mit „betrachte ich, bedenke ich“ übersetzt; aber als Partikel (= 反, dagegen, vgl. Hou-han-shu, Ma-yüan-chuan;

= 且, nur, vgl. *Liki*, ed. Couvreur, II 331) ist das Wort bei v. d. Gabelentz gänzlich übergangen.

14. In § 393 behandelt v. d. Gabelentz Doppelungen nur als Ausdruck der Allheit, ohne zu erwähnen, daß auch der erste Charakter ein Verbum, der zweite ein Substantiv sein kann; so lesen wir z. B. im Wên-hsuan C. 112: 元元本本, den Grund ergründen, die Quelle zu ihrem Ursprung verfolgen (vgl. P'eiwên-yunfu C. 439 unter 元本).
15. In § 603 wird 若然 und in § 667 dessen umfassende Konstruktion erwähnt, z. B. Mêngtzu II<sub>2</sub> 474 (宜)若登天然; II<sup>2</sup> 190 (無)若宋人然; II<sup>2</sup> 231 (豈)若是小丈夫然. Unter § 1283 bringt v. d. Gabelentz ein diesbezügliches Beispiel, halt aber darin die Verbindung 宜若 (in Übereinstimmung mit Legge II<sup>2</sup> Index 569) für erwähnenswerter als 若....然: ich sehe auch in den Verbindungen 如...焉 (§ 1281), 若...焉 (§ 1282) nur Variationen von 若...然.
16. In § 433 hätte an erster Stelle die Inversion des Objektes mittels 之 im verneinenden und zweifelnden (vermutenden) Satze stehen müssen, z. B. Lun-yü, Legge I<sup>2</sup> 325: 今也或是之亡也, (the failings) which now perhaps are not to be found: oder I<sup>2</sup> 245: 五以子爲異之間, 曾 (ts'êng<sup>2</sup>) 由與求之間, d. i. 五以爲子所問者有異也, 乃所問者由與求耳; die Bedeutung von 曾 an dieser und anderen Stellen im Lun-yü ist bei v. d. Gabelentz übergangen. An zweiter Stelle hätte dann die Inversion nach 惟 und 其 erwähnt werden sollen, die sich durchaus nicht, wie v. d. Gabelentz glaubt, auf den Shuking beschränkt, vgl. z. B. Legge II<sup>1</sup> 410 惟弈秋之爲聽, doing nothing but listening to Chess Ch'iu; oder V 119<sub>14</sub> 其何土之能得, how can any increase of territory be obtained? Endlich gehören hierher auch die in §§ 800 und 776 besprochenen Fälle der Objektsinversion bei 爲 und 與, z. B. Legge V 31<sub>10</sub> 不唯許國之爲<sup>4</sup>, I do so not only for the sake of the state of Heu (die im darauffolgenden Satze erscheinende Partikel 聊 = 姑且 — vgl. auch Shihking — ist bei v. d. Gabelentz überhaupt nicht erwähnt). — Zu § 776 Absatz 2 gehört auch das bekannte 與處, das wir im Shihking IV 302, in den Kuo-yü, bei Han Yü (五百家註, C. 163) usw. finden.
17. Die eigentümliche in § 487 und 804a besprochene Konstruktion läßt sich meines Erachtens am besten als ein Relativsatz auffassen, z. B. Legge V 165<sub>11</sub> 君亡之不恤而羣臣是憂, es sind die Untertanen, um die er sich besorgt macht; V 165<sub>4</sub> 亦晉之妖夢是踐, es ist wohl der merkwürdige Traum, dem ich nachzuleben suche; V 165<sub>2</sub> 固

敗是求, Niederlage war es in der Tat, was Du herausgefordert hast; V 487<sub>5</sub> 將盜是務去, es sind die Räuber, die Du vertreiben muß; Mandschu: hôlame be geterembure be kiceci acambime; V 12<sub>13</sub> 將禍是務去, das Unglück das er verhindern wollte. (Die Mandschu-Übersetzung dieses Satzes: *jobolon be kiceme unggici acambime* ist meines Erachtens unrichtig und sollte in Analogie mit dem vorhergehenden Satze lauten: *jobolon be unggire be kiceci acambime*). Sehr oft wird der Vordersatz mit 惟 eingeleitet, z. B. V 188, 唯力是視, es war nur die Kraft, welche ich in Betracht zog; V 380<sub>15</sub> 余唯利是視, es war nur der Nutzen, den ich im Auge hatte; V 313, 唯敵是求, es ist nur der Feind, auf den wir es abgesehen haben usw. usw.

18. § 698 kann man am besten betiteln: 以 in der Bedeutung von 以爲; das letzte Beispiel daselbst aus Mêngtzü (Legge II<sup>2</sup> 158 樂以天下 sich mit dem ganzen Volke freuen) gehört unter § 707 (komitative Bedeutung von 以 oder 以 ist gleich 與). Ein ähnlicher Fall findet sich den Kommentaren zufolge bei Legge I<sup>2</sup> 152 使民敬忠以勸, obwohl hier 以 viel natürlicher als Postposition aufgefaßt werden dürfte (das Volk über Verehrung und Treue belehren lassen, Mandschu: *irgen be ginggun tondo de huwekiyenduburengge*). In dem Beispiel aus der Biographie des Li Shun in den Weishu C. 71 當克以不 wird der letzte Charakter 否 *fou*<sup>3</sup> und nicht *put* gelesen (wie v. d. Gabelentz § 707 glaubt): 以不 = 與否. — Prägnantes 以 (§ 717, daher, Mandschu: *ereni*) findet sich besonders häufig im Iking, vgl. Legge 267<sub>2</sub> 270<sub>3</sub> 277<sub>3</sub> usw.

19. Im Iking, Legge, S. 106, finden wir 以 wiederholt in der Bedeutung 及, reichen bis, z. B. 剝牀以是, *tuheburengge besergen i bethe de isinaha*; weder Legge noch Wilhelm (I 70 das Bett wird zersplittert am Bein! statt „das Unglück hat den Bettfuß erreicht“) treffen hier das Richtige. Auch in dem Satze, Legge 108<sub>25</sub>, 以其國君凶, (a great defeat) whose issues will extend to the ruler of the state, kann 以 als 及 aufgefaßt werden; doch der Mandschu übersetzt: *ini gurun i ejen be ehe obumbi*. Legge glaubt auch in 險以動, 245<sub>2</sub>, 以 mit „to go on to“ übersetzen zu können, doch halte ich 以 hier für eine Postposition: wegen der Gefahr bewegt man sich (Wilhelm II 164: die Gefahr bewirkt Bewegung).

20. 烏睹, W. H. C. 1<sub>19</sub> oder 烏聞, W. H. C. 5<sub>1</sub> (was weißt Du von . . .); oder das im Shuking (III 447, 512) häufig vorkommende 越, die Shihkingausdrücke 伊其 (IV 148) und 言念 (IV 193, wenn ich denke)

oder die Li-sao-partikel 羌 ch'iang (= 乃, W. H. C. 11<sub>15</sub>, Legge: Ah!) usw. usw.

Ich will noch eine Kleinigkeit vorbringen, die zeigen dürfte, daß auch Kleinigkeiten nicht vernachlässigt werden sollten. V. d. Gabelentz erwähnt nirgends, daß 所 sehr oft eine verallgemeinernde Bedeutung hat ähnlich wie 凡 (quicumque, quisquis, omnis) z. B. 所遇之人, 非親即故 weiß immer ihm begegnete, war entweder ein Verwandter oder ein alter Freund; oder 所過者化, 所存者神, wo immer er vorbeikam, machte sich sein günstiger Einfluß geltend; wo immer er verblieb, wurde seine Umgebung zu höchster Vervollkommenung gebracht.

Ein besonders interessanter Fall für diesen Gebrauch von 所 ist eine Stelle im Kommentar des Chu Hsi zum Ta-hsüeh (Legge I<sup>2</sup> 356), welche durch Kühnert in seiner *Philosophie des Confucius* (*Wiener Akademie, phil. hist. Cl.* Bd. 132, 1895) gänzlich mißverstanden wurde, was übrigens seinem Kritiker v. Rosthorn, Bd. 135, 1896) gar nicht aufgefallen ist. Der Text lautet: 靜, 謂心不安動, 安, 謂所處而安, 慮, 謂處事精詳, Innere Ruhe bedeutet, daß das Herz nicht grundlos in Bewegung ist; Zufriedenheit besagt, daß man, wo auch immer (d. h. in allen Lagen des Lebens) heiter ist; Nachdenken nennt man die vorsichtige Überlegung bei Besorgung einer Angelegenheit.

Kühnert: „Ruhig nennt man den Geist, welcher nicht vergessen (Kühnert liest 忘 statt 安) hin und her treibt. Unbeeinflußt, zufrieden bedeutet: bei etwas verweilen und es ruhig mit Sorgfalt überlegen; es bedeutet, bei dem minutiösesten Detail der Angelegenheiten verweilen.“

(Fortsetzung folgt.)

## MISZELLEN.

---

### BEMERKUNGEN

#### ZUM ALTGUJARĀTĪ PAÑCĀKHYĀNAVĀRTTIKA

[The Pañchākhyānavārttika, Part I Text, ed. by Johannes Hertel. Sächs. Forsch.-Inst. Leipzig, Ind. Abt. Nr. 3. Market & Petters, Leipzig 1922. Pañchākhyāna-Wārttika. Vollständig verdeutscht von Johannes Hertel. H. Haessel, Leipzig 1923.]

Von JEHANGIR C. TAVADIA, B. A.

Obgleich schon häufig darauf hingewiesen ist, daß die neuindischen Sprachen studiert werden müßten, ist erst wenig auf diesem Gebiet gearbeitet worden. Daher ist Johannes Hertels Ausgabe und Übersetzung des aguj. Pañcākhyānavārttika mit Freuden zu begrüßen. Über die Schwierigkeiten, die eine solche Arbeit einem europäischen Gelehrten bietet, brauche ich kein Wort zu verlieren, und so ist es nicht zu verwundern, daß der Verfasser nicht immer das Richtige getroffen hat. Daher möchte ich zu einigen Stellen der verdienstvollen Arbeit ein paar Bemerkungen machen, die ich zuerst dem Verfasser mitgeteilt hatte. Er hatte die Liebesswürdigkeit, dieselben durchzulesen und mit Bemerkungen und Fragen zu versehen. Um der Klarheit willen habe ich jetzt Erklärungen hinzugefügt und Hertels Äußerungen mitgeteilt. Es ist meine Absicht, mich so kurz wie möglich zu fassen und trotzdem hoffe ich, daß das Verständnis nicht unter der Kürze leide. Es ist nötig zu bemerken, daß ich keine Textkritik machen wollte und daß ich die Übersetzung nicht Satz für Satz geprüft habe. Sondern die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis meines Durchlesens von Text und Übersetzung, wobei ich das, was mir auffiel notierte. Wenn meine Vorschläge nicht überall durch Wörterbuch und Grammatik zu belegen sind, so ist das nicht verwunderlich, da die Erzählungen in volkstümlicher Sprache und volkstümlichem Stil abgefaßt sind. Man meint die Alten zu hören, wie sie den Kindern die Geschichten erzählen. Meine Transkription ist die Wiedergabe der Nāgaribuchstaben

mit Ausnahme des *ṣ*, das ich als *kh* an den Stellen wiedergebe, wo es als solches gelesen werden muß. Den *Anusvāra* gebe ich als Nasal wieder, wenn er für einen solchen steht, sonst aber als *m*. In diesen Fällen hätte ich lieber ~ vorziehen sollen. — Die Zahlen bedeuten Seite und Zeile von der Textausgabe.

5. 23–24. „*taim mujhanaim bandikhānaim ghātī mūmkī. vidravī nahī, vilasī nahī, tiṇa meli hūm jāum chuṇ.*“ „Du hast mich ins Gefängnis eingesperrt. (Ich habe mich) weder ausgebreitet noch (habe ich) geglänzt (bei den Menschen): deswegen gehe ich weg.“ Hertel nimmt *ghātī mūmkī* als zwei Verben — *ghātīnaim mūmkī* — aber das ist nicht nötig: zusammengesetzte Verben finden sich auch sonst noch im Buch, z. B. *māṃgi līdhā*, (6. 1.) „bat um“. Hertel denkt bei *vidravī* richtig an sk. *vidru*. Des besseren Sinnes wegen nehme ich es in der Bedeutung: ausbreiten. Was *vilasī* anbetrifft, gehört es zu dem inf. *vilasavum*: scheinen, glänzen. Mit *vilāsa* (Freude, Genuß usw.) hängt es nicht zusammen.
6. 1. *pachai parabhātī seṭhaim lakhamī kharacīvī* (so Hs.) *māṃḍī*. „Dann am (nächsten) Morgen begann der (Handels)herr das Geld zu spenden.“ *kharacīvī* eigentlich *kharacavī*, Ger. fem., spenden. Oder *kharacāvā* pass. ist auch möglich, weil *seṭhaim* in aguj. nom. agent. und auch instr. ist.
6. 4–5. „*aho śrīpati! tonaim mūmkivā āvī hatī; piṇa mujha vataimja varaim nahī. taim punyanī pāli bāṃdhī.*“ „O Schripati! Ich war gekommen, dich zu verlassen; aber (jetzt) kann ich mich nicht (von dir) abwenden: du hast einen Damm von guten Werken gebaut.“ — Die Redensart „einen Damm von guten Werken bauen“ ist jetzt noch häufig und bedeutet: „den Weg zum Himmel und zur Erlangung irdischer Güter sichern“. *varaim* gehört zu *vaḷāvum* (*varāvum*), abgewendet werden. Dies paßt besser als *varāvum*, ausgegeben werden.
6. 6–7. „*baiṭho, dhandho kari, jima hūm āvūm.*“ *seṭha kahai*: „*maim dhandho na thāi.*“ „Los (wörtlich setzt Euch)! Mach dein Geschäft, damit ich komme“. Der (Handels)herr sagt: „Geschäft kann ich nicht machen“. (Wegen der Geldausgaben oder wegen seines Standes.) *baiṭho* ist imp. pl. und aus dem Hindī formelhaft übernommen. Es könnte auch pp. von *besavum* sein und als adj. zu *dhandho* gehören und bedeuten: müheloses Geschäft. Dies ziehe ich vor.



6. 8. *anaiṇi oṣadhāmnī gaja triṇa lāka; ī eka.* „und einen Stock drei ‚gaj‘ lang von einem Gewächs (oder: medizinischem Gewächs)“. 1 gaj (npers. *gaz*) = 2 Fuß.
6. 10. *daśgaṅḡānau* ist richtig; *daś-gaṅḡā*, der zehnte der G., d. h. der zehnte Tag, an dem sie geboren ist. In nguĵ. heißt das Fest *daśerā* und in hindī *dasaharā*, *daśaharā*.
6. 13. *seji* „auf dem Bett“, loc. von *sej*. Für „schnell“ erwartet man *sahajai*.
6. 14. *lākaḍī* ist richtig. Hier wie bei *lākaḍī māravī*, die instr. Endung ist nicht nötig.
6. 17—18. *vārū āvāsa māṇhiṇṭhī tela sugandha kāḍhyā.* „Er holte gutes Öl und Wohlgerüche aus dem Hause heraus.“ *āvāsa* bedeutet nur „Haus, Wohnung“ usw., und diese Redewendung hat nichts Auffallendes an sich, selbst wenn man sich im Hause befindet.
6. 19. Das Wort *dhaḍibandha* ist nicht mehr im Gebrauch. Die Bedeutung „Lendentuch“ erklärt sich aus *dhaḍi*, nguĵ. *dhaḍa* „Körper ohne Kopf“ und *bandhu* „Binde“.
6. 23—24. *strī kanhaiṇi angaṇau jovarāvyo. joi, to nāpita dekhai chai.* „Er ließ die Frau in den Hof sehen. Als sie zusieht, (merkt sie), daß der Barbier guckt.“ *angaṇau*, nguĵ. *āṅgaruṇi* „Hof“. Hertel dachte an *angaṇa*, das bei Hemānand, Vetālapaṇcāvims. im Sinne von nguĵ. *anganuṇi* steht.
6. 29. *khīṇṭalo* (*śīṇṭalo* geschr.) ist mir unbekannt. Wenn es *vīṇṭalo* ist, bedeutet es „Nasenring“ oder es steht für *kāṇṭalo* „Halskette“. Hertel verweist auf Hemavijaya Kathāratnākara 123, wo *śāṇṭalo* (lies *khāṇṭalo*) in der Bedeutung „Halskette“ steht.
7. 14 u. 25. *bhaḍivāiṇi, bhaḍivāi.* Im ersten Falle können wir wohl wegen *tehanaiṇi* (sein) *bhaḍivāiṇi* wie Hertel in der Bedeutung „Heldentum“ nehmen. In nguĵ. hat *bhaḍavāi* den ‚degraded‘ Sinn von „Kupplerei“. Aber *bhaḍa* heißt auch noch heute „Held, Krieger“, und davon das obige abstr. — In der zweiten Stelle aber müssen wir wegen *tenaiṇi* (durch ihn) das Wort als Verb nehmen, conc. part. von *bhaḍivāvūṇi*, nguĵ. *bhaḍa-kāvavūṇi* „erschrecken“.
8. 4—5. „*pāḍharau mujha kanheṇi lyāe—jhāḍanaiṇi olaiṇi rahīnaiṇi*!“ „Bring ihn geradewegs zu mir — in dem Schutze der Bäume.“ Oder „unter dem Schatten der Bäume her“. *olaiṇi* loc. von

- olo*, nguj. *oḷo*, das wie *otho* die beiden Bedeutungen „Schatten und Schutz, Deckung von irgendeinem Ding“ hat. *rahīnaiṃ* wie *thāine* bedeutet soviel wie „via“: man sagt: *Mumbāi rahīne* oder *thāine Thāṇā*, „Thāṇā via Bombay“.
8. 14. *madhyi* der Hs. ist eine ältere Schreibung von *madhya*; oder es steht für *madhyai* und muß dann getrennt gedruckt werden.
9. 8. „*tūṃ gīgalā, na kūdai*.“ „Du triumphierst und prahlst!“ Hertel nimmt *gīgalā* für *gegalā* „dunm“ usw. und faßt *na kūdai* als prohib. imp. Aber dafür erwartete man *mām kūdi*. Eigentlich fehlt doch auch eine interj. in Verbindung mit dem voc. *gīgalā re* oder *o*. — In nguj. gibt es ein Wort *gīgalāvum* „frohlocken, triumphieren“. Figürlich bedeutet *kūdavum* dasselbe, daher schlage ich vor in Übereinstimmung mit der Form *kūdai*, *gīgalā* = *gīgalāi* und *na* = *naiṃ* oder *ne* „und“ zu lesen.
10. 21. Das zweite *pachai* zu tilgen und das folgende *rājā āgali sabhā samakhyaiṃ* als Erklärung von *rājaloka āgaiṃ* zu nehmen, cf. 11. 16—17.
10. 24—25. *tūṃ sarppai vyāsano vyākhyāna, kaṇṭha, ālāpacārī sāmbhalī*. „Die Schlange vernahm den Vortrag des Vyās, die Stimme (kaṇṭha) und den Ton (ālāpacārī).“ Letzteres bedeutet wörtlich: „die Stimme in die richtige Tonhöhe bringen.“ Ebenso in
10. 28—29. *vistīrṇṇa viśeṣaiṃ ālāpacārī karī*. „Mit langgezogenem und besonderem Tone.“
12. 14—15. *hūṃ kedāra jāi* (so Hs.) *āvyo chūṃ. maiṃ kedārano kaḍo pakiryo chai. hīvaiṃ hūṃ kehanaiṃ mārūṃ nahī*. „Ich bin in Kedār gewesen und zurückgekommen. Ich habe das Halsband (kaḍo) von Kedār angetan: jetzt töte ich niemand mehr.“ *Kedār* oder *Kedār-nāth* ist ein Wallfahrtsort.
12. 28. *dina 2* (lies *bije*). „Am zweiten Tage.“
13. 19. *pradhānāno jīva ṭhāmi nahī* kann auch so gefaßt werden: „Des Ministers Geist wird nicht ruhig bleiben.“ *ṭhāmavum* volkstümlich für *thambhavum*. Diese beiden Redensarten sind häufig.
14. 9—10. *ehavī muhataiṃ agaḍa kīdhī*. „Solche Hartnäckigkeit zeigte der Minister.“ Ich denke, *agaḍa* ist mit *aḍaga*, *aḍa* gleichzusetzen
15. 22. *sejavālā*, ein unbekanntes Wort, hat hier wohl den Sinn von

- „Wagen“. Denn es heißt: „*Śrīmati sāthi sejavālā māhiṃ baisāri līdhī*.“ „Er nahm Śrīmati mit sich in dem Wagen.“ — Sänften sind nur für eine Person eingerichtet. *besāḍī levum* ist ein zusammengesetztes Verb.
15. 23—24. *vāḷitra vāḷataiṃ nagara bāhira ḍarā dīdhā*. „Bei spielenden Instrumenten schlugen sie außerhalb der Stadt Zelte (*ḍarā* für *ḍerā*) auf.“
16. 8. *bhūmikāiṃ paḍyo*. „Er fiel auf die Erde.“ So schlägt jetzt Hertel richtig vor. Pañcatantra T. simpl. I, 5 hat auch: „*sahasā bhūtale nipapāta*“. Ebenso die andere Fassung bei Stenzler sk. Elementarbuch, 9. ed., S. 85. „*sahasā bhūtale papāta*.“
16. 15. „*tuḷhanaiṃ moḷinī ghūgharīnī ucchā thāi*!“ „Dich gelüftet nach einer Perlenkette!“ Dies ist eine Redensart, die man gebraucht, um jemanden seiner unberechtigten Wünsche wegen zu necken.
16. 20. „*ā to karma lāgo*.“ „Hier ist die Wirkung meines Karman.“ — Der Verfasser meint aber wahrscheinlich nur das, was im nguj. *bhoga lāgavā* bedeutet: „In schwieriger Lage sein.“
16. 29. *sūtāri āpopānāṃ thāṃpanā saṣara sāvaṭṭa pahirāvvyā*. „Der Holzarbeiter ließ ihn schöne Kleider (?) aus seinem eigenen Besitz anlegen.“ *sāvaṭṭa* ist mir unbekannt, doch paßt hier die Bedeutung „Kleider“ besser, da soeben von ‚falschem Geschmeide‘ die Rede gewesen ist. *thāṃpa*, nguj. *thāpa*, *thāpana*, ‚Eigentum, Besitztum‘.
17. 2. *māṇasa dekhinaiṃ bhūlai*. — nicht *lūlai*: *bh* und *la* in den mss. können leicht verlesen werden. — „Als die Leute ihn sahen, irrten sie sich“ (indem sie ihn für den echten hielten).
18. 5—6. *to ehanaiṃ hūṃ sāra karīsa*. „Darum will ich ihm eine Wohltat erweisen.“ Diese Bedeutung des Wortes *sāra* paßt hier besser.
18. 24. *e akūro āṃpāṃnaiṃ āgai jyāṃna karīsyai*! „Dieses schreckliche (Ding) wird uns später Schaden bringen.“ Hertel will *akūro* in der Bedeutung von (*aṅkura*) „Ranke“ vorziehen.
19. 25—26. *ima karatāṃ rājānā vaidya vahilai baiṭhā nīkalyā*. „Indessen fuhr des Königs Arzt im Wagen ab.“ *rājānā* und *nīkalyā* sind pl. majest. wegen der hohen Würde des königlichen Arztes. *vahila* (*vahela*, *vehala* oder *vela*) ist ganz bekannt und heißt „Wagen“.
19. 30. u. 21. 19. *dokaḍā* hat zwei Bedeutungen wie in nguj. *paīsā*: erstens:

- „eine kleinwertige Münze“, zweitens „Geld“ im allgemeinen. Die zweite Bedeutung ist hier vorzuziehen. Hertel zieht, um die Dummheit des Vogelstellers zu zeigen, die erste Bedeutung vor. Ich denke, die Dummheit besteht darin, daß er um Geld und nicht um etwas Besonders bittet oder daß er den Vogel überhaupt verkauft.
21. 20—21. „*e dokaḍā to pāsaiṃ rākhi!*“ *valato celo kahai:* „*hūṃ iṇanaiṃ ābharām nahī!*“ „Behalte das Geld bei dir!“ Der Schüler aber entgegnete: „Ich werde es nicht (einmal) anrühren!“ *ābharaṇuṃ* (= *ābhaḍaṇuṃ*) „anrühren“.
21. 28. *araṇaiṃ jāvā lāgo*. cf. dieselbe Redensart in *nguj. jangale javuṃ*.
22. 21, 23. *dhōḷō* heißt „Bettstelle“ mit oder ohne Bettzeug.
22. 28. *pachai te paṭela ṭhīkara bhāgo*. „Dann lief der Vorstand von dort weg.“ *ṭhīkara* hat in der Umgangssprache die Bedeutung „von dort“. Hertel weist auf *hindī* hin, wo es „the system of chaukī — dārī prevailing in Rohtak Berī“ (Fallon) bedeutet. Trotz dieser engen Bedeutung kann man das Wort hier als „Dorfwache“ fassen, aber es fehlt —*thī* oder *thakī* nach *ṭhīkara*.
23. 6—7. *tumhe kāṃ nāso chau?* „Warum lauft Ihr weg?“
23. 19—20. *te bāṃbhāṇī ekalī chai. kihāṇī kāma kājaiṃ jāi, to naulīyānaiṃ ghara bhalāvi jāi*. „Die Brahmanin ist allein (d. h. ohne Dienerschaft). (Deswegen) wenn sie in Geschäften irgend wohin geht, dann geht sie (erst), nachdem sie das Haus dem Ichneumon anbefohlen hat.“ Oder: „... dann pflegt sie das Haus dem Ichneumon anzubefehlen.“
23. 24—25. *māharo bhāi bālakanaiṃ karaḍasī*. „Mein Bruder wird das Knäblein beißen.“ „Mein Bruder“ ist ironisch gebraucht in bezug auf die Schlange. (cf. auch *nguj. māro vahālo*). Da *māharo* sicher nom. ist, kann *māharo bhāi* nur zu *sāpa* und nicht zu *bālakanaiṃ* gehören.
24. 7. *pavitra* = „rein“ nur in religiösem Sinn.
25. 7—8. „*ā paṇīnau sāsaro ko na jāṇai; raḍavaḍato paradesī tehanaiṃ bāpaiṃ dīdhī*.“ „Niemand kennt das Vaterhaus des Gatten jener dort; der Vater gab sie dem umherwandernden Fremdling.“
28. 19—20. *dekhai, to mālo nahī, vacaḍā nahī* (so zu lesen). „Als sie zusieht, sind da weder Nest noch Kinder.“
29. 16—17. *rāja kijai chai*. „Wir leben gemütlich.“ *kijai* steht für *nguj.*

*kijje*, *karie*, pr. act. 1. pers. pl. majes. Die prākritische pass. Form 3. pers. sg. ist schon in spät-aguj. in act. 1. pers. pl. ind. und conj. übergegangen. *rāj karavum* ist eine familiäre Redensart.

29. 22—23. *hivai te syāla rāsabha bhelā carai, pāṇi pīi*. „Jetzt weiden der Schakal und der Esel zusammen und trinken Wasser (miteinander).“
29. 23. *ima rahatām puhaṇkanī rati āvī*. „Während sie so lebten, kam die Puhamka-Zeit.“ *puhaṇk* ngu. *pahomka*, *poṇka* sind noch nicht ganz reife *Juvār* — oder *Juvāri* — ähren *rati* gehört mit *rata*, das in der alten Literatur häufiger als heute im Gebrauch ist, zusammen.
31. 21. *koṭeka bhalai(ṇi) māṇasaiṇi*. „Irgend ein guter Mann.“
31. 28. *vyākhyānaiṇi* der Hs. ist richtig, da wir einen instr. brauchen.
32. 28. *vālyo* sing. kann stehen bleiben, weil *māṇasa* kollektiv gefaßt werden kann.
34. 27. *sīndhi tehanī āna pheravī*. „Überall verbreitete er (der Minster) seinen (des neuen Königs) Befehl“, d. h. er rief ihn zum König aus. *sīndhi* ngu. *sandhe*.
35. 30. lies *vūṭhāi*: erfreut habend, cf. *vūṭhavum*.
36. 10—11. lies „*svāmī! māhāro kahīu kyuṇhī mata mānau*“. „Herr, glaubt nichts von dem, was ich gesagt habe.“
36. 12—13. *tina meli mhāro kahīu ma māniso!* Die zweite Übersetzung zu tilgen.
36. 30. „*tūṃ paṇkhīno avatāra! na joyo syum?*“ „Du bist aus dem Geschlecht der Vögel! und doch nichts gesehen?“
37. 5. 16. *dāḍima* bedeutet „Granatapfel“.
37. 11—12. *te sūḍo, jihām vaḍī strī chai — ṭhakurāṇī chai — tehanām kalasām ūpari jāi baiṭhau*. „Der Papagei setzte sich auf die Kuppel (des Schlosses), wo die große Dame — die Herrscherin — war.“
37. 15—16. *sūḍo ṭanṭa thāi rāṇīnaiṇi kholaiṇi āvī paḍyau. pachai rāṇīṇi pāṇkha samārī sāṃsato kīdhau*. „Der Papagei wurde ohnmächtig und fiel in den Schoß der Königin. Darauf brachte die Königin ihn zum Atmen, indem sie ihm die Flügel streichelte.“
38. 16, 21. *karo* der Hs. ist richtig, aber nicht aus dem Grunde, den Hertel angibt (Übers. S. 192). Nur *kīdhum* (nicht andere Formen von *karavum*) steht für *kahyum*. Hier handelt es

- sich um die Redensart „*artha karavo*“ „Bedeutung, Erläuterung, Lösung geben“.
42. 15. „*amhe beṇṇi tḥāmai āvatā [kima pahumcauṇ ?]*“ „[Wie kann ich (zur Zeit) anlangen], wenn ich nach zwei Orten gehen soll?“ Hertels Fußnote auf S. 103 seiner Übers. beruht, wie er mir schreibt, auf anderen Pañcatantra-Fassungen. Aber im Pañcatantra T. simpl. I. 8. ist nur von einem Hasen die Rede. Nach Hertels „Pañcatantra seine Geschichte usw.“ S. 134 reden die anderen sk.-Fassungen auch nur von einem Hasen. Der Hase spricht von sich im pl. majes., wie man im Selbstbewußtsein zu tun pflegt. Wenn *pahumcauṇ* nicht sg. wäre, würde es sich gut an das vorhergehende anschließen. — In der Lucke hat der Hase seine Schwindelgeschichte erzählt, wie der „andere Löwe“ ihn aufgehalten habe.
43. 10. „*kāmī pahiruṇi, potṭo āpyo* (lies *āpo*)!“ „Ich möchte etwas anziehen, gebt (mir euer) Lendentuch!“ Das folgende zeigt, daß der sprichwörtlich betrügerische Goldschmied sich nicht einmal von dem Lendentuch trennen will. — Ich möchte hier bemerken, daß ein Lendentuch so groß ist, daß es auch den Oberkörper bedecken kann.
43. 17. *samaḷī* heißt „Weihe, Gabelweihe“. nguī. *samaḷī, samaḷī.*
44. 12. *māharā* des Hs. ist richtig. Es gehört zu *nava kula*.
47. 7. *mantra guṇī lākaḍo thāpaḍyo*. „Nachdem sie den Zauberspruch hergesagt haben, klopfen sie den Baumstamm.“ Ebenso in 47. 14—15.
47. 30. „*ā to Jama vārāno sāla sadī* (lies *sadā*) *dagadhāi chai*.“ „Dieser Splitter der Zeit des Jama reizt (wörtlich: brennt) immer.“ *sadī* ist leicht in *sadā* zu verbessern. *vāro* (Zeit) ist dialektisch bekannt. Ich möchte *Jama vārāno* in *janma vārāno* (der Zeit von der Geburt an) ändern, das häufiger ist und hier bessern Sinn gibt. Außer dem üblichen *janmāro* habe ich auch *jamāro* gelesen.
48. 21. *khaum karavum* heißt „räuspern, husteln“.
49. 6. 18 *varṇṇanaiṇ hātha oḍāvyā*. „Er ließ die 18 Kasten die Hände ausstrecken, (um Geschenke zu empfangen).“ *hātha oḍāvavo* caus. von *hātha oḍavo* „um etwas bitten, betteln“. Die wörtliche Bedeutung „Hand ausstrecken“ ist selten im Gebrauch
50. 26. *bahinapaṇā* der Hs. ist richtig und bedeutet „Freundschaft“.

54. 15. 22. *kuhāḍi* heißt „streitsüchtig, unverträglich“. nguj. *kuhāḷa*, *kuāḷa* stehen lautlich regelmäßig zu *kuhāḍi*. Ich will *kuhāḍi* (Axt) mit diesem Worte nicht zusammenbringen, da ich solche Redewendung in guj. nicht kenne.
54. 15—16. *bharatāranaiṃ nāke āṇyo chai*. „Sie hat ihren Mann an der Nase herumgeführt.“ Man sagt heute *nāka pakaḍi* oder *pakaḍine calāvavum*.
54. 20. *osīyālo* heißt „abhängig, untertänig“.
55. 19. *ūgāvaṇā* heißt richtig „um zu trocknen“. nguj. *ugāvaṇā*.
56. 3. *māravā bhāgo* der Hs. gehört zum Text und bedeutet „(aus Angst) vorm Schlagen“. Man sagt auch *māravā bhāge* instr. oder loc. von *bhāga*.
56. 6. *piṇa māravā bhāgo* (nicht zu verbessern) *syāla na bolyo*. „Aber (aus Angst) vorm Schlagen sprach der Schakal keinen Ton.“
58. 2. *Madananī strīnaiṃ vārai*. „Er warnt die Gemahlin Madanas.“
58. 6. *iṇa vātamaiṃ syuṃ chai?* „Was ist dabei (wörtlich in dieser Sache)?“
58. 9. *strīṃ pāmjaro choḍi bāṃdīnaiṃ hāthi dīdhau*. „Die Frau machte den Käfig los und händigte ihn der Sklavin ein.“
63. 23—24. *e to lāja kuṭambanai chai*. „Das ist eine Schmach für die (ganze) Familie.“ Ich verbessere *na* in *nai* (dat.).
63. 28. *bagāi* (so zu lesen) *ḍilai vilagī*. „Die Zecken zwickten den Leib.“
- Zum Schluß hoffe ich, daß die oben stehenden Bemerkungen denen, die mit Hilfe der Hertelschen Bücher in das Gebiet des Altgujarātī eindringen wollen, von einigem Nutzen sein werden.

#### ADDENDA ET CORRIGENDA.

Asia Major II, 1925, S. 590 Z. 6 v. unten lies „Es“ (statt „Er“).

S. 591 Z. 15 v. unten lies „Jehol“ (statt „Yehol“).

S. 595 Z. 6 v. unten lies statt „S. R. S., Bd. VI, Kap. III.“ das folgende (als Anmerkung 38):

„wörtlich: „vollständig ist die göttliche Macht zugegen“, d. h. alle bösen Geister sind in die Flucht geschlagen und vernichtet. — Daher freut sich auch Buddha. — Zu „*shén*“ s. *De Groot* U. 11 f. — Über den von den Chinesen ihr Leben lang geführten Kampf gegen die Gespenster, wobei die „*shén*“ helfen müssen, s. *R. S.* vol. VI, Part IV. — Zu „*shin-i*“ s. *Daijuten* Nr. 8124, S. 1605, a, 11. Abs.“ —

S. 596 Z. 17 v. unten lies „*ming-i-chi*“ (statt „*ming-ichi*“).

F. M. TRAUTZ.

## BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

---

FRIEDRICH M. TRAUTZ, CEYLON, mit 128 Abbildungen, München, Georg Müller, 1926. (Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen, herausgegeben von Karl Döhring.)

Auch dieses Buch wendet sich, wie alle Teile der Sammlung, an einen breiten Leserkreis, der sich an der Hand von Bildern bequem und leichtfaßlich über fremde Länder unterrichten will. Weiter in die Tiefe führen sollen diese Bücher nicht, sondern nur einen ersten, einwandfreien Eindruck vermitteln.

Dies im Auge behalten, kann man das Trautzsche Buch als gelungen bezeichnen und ihm eine weite Verbreitung innerhalb der in Frage kommenden Leserschichten wünschen. Es teilt genug von Land und Leuten mit, um ein größeres Interesse, mehr erfahren zu wollen, wecken zu können.

Die Bilder aber werden auch dem Wissenschaftler willkommen sein, bringen sie doch eine ganze Anzahl Abbildungen religionsgeschichtlich und völkerkundlich wichtiger Dinge zum ersten Male nach Originalen der reichen Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde, das zu Studienzwecken von außerhalb Berlins zu besuchen dem jungen Wissenschaftler aus finanziellen Gründen kaum mehr möglich ist. Wenn ich mir zu diesen Bildern eine Bemerkung gestatten darf, so glaube ich, daß bei einer zweiten Auflage die Abbildung 89 besser verschwindet, sie wird kaum richtig bestimmt sein.

Der von Trautz verfaßte Text, welcher als eine breite Einführung zu den Bildern gedacht ist, ist bis auf ganze Kleinigkeiten einwandfrei. Doch empfiehlt es sich, auf S. 73 die Ausführungen über die Gründe, warum die Nachricht von Vijayas Zug der Nachwelt überliefert wurde, zu tilgen, da sie nicht stichhaltig, dafür aber sehr verfanglich sind. Bei der Erzählung von Cittā S. 74 handelt es sich einfach um eine weitverbreitete Sage. Auf der letzten Zeile S. 82 ist vermutlich ein Gedächtnisfehler unterlaufen, insofern Buddhaghosa, soweit sich heute feststellen läßt, das Pali erst in die Literatur der Kommentare einführte, seine Vorlagen aber außer in



den Versen nicht in Pali abgefaßt waren. Auch auf der Karte ist ein Schreibfehler unterlaufen: Rambodanaß statt -paß, aber das sind alles unbedeutende Kleinigkeiten, die den Genuß des Buches in keiner Weise stören oder das Buch weniger empfehlen würden. Friedrich Weller.

N. J. KROM, THE LIFE OF BUDDHA ON THE STŪPA OF BARABUḌUR ACCORDING TO THE LALITAVISTARA-TEXT, edited by —. With 120 reproductions. The Haghe, M. Nijhoff, 1926, Preis: sh. 17<sup>1</sup>/<sub>6</sub>.

Das vorliegende Buch ist nach der Einleitung ein besonders herausgegebenes Kapitel aus der englischen Übersetzung der archäologischen Beschreibung von Barabudur, die im Jahre 1920 von Nijhoff herausgebracht wurde<sup>1</sup>. Es behandelt diejenigen Reliefs, die die Buddhalegende darstellen.

Über das Buch ist nicht viel zu sagen. Es zeichnet sich nicht nur durch seinen wohlfeilen Preis vorteilhaft aus, sondern erfüllt auch alle Anforderungen, die man an ein solches Buch stellen darf. Die Darstellung ist klar, selbständig, genau, zuverlässig, besonnen und umsichtig. Zu jedem Relief werden die wichtigsten Stellen aus dem Lalitavistara übersetzt und daran schließt sich eine Beschreibung des Reliefs an, die niemals versäumt, Unsicherheiten auszusprechen und Abweichungen, die zwischen Text und Relief bestehen, hervorzuheben. Die vorhandene Literatur wird überall sorgsam benutzt und zahlreiche Verweise erhellen die Ähnlichkeiten oder Besonderheiten der Reliefs von Barabudur im Vergleich mit anderen Reliefs, die ebenfalls die Buddhalegende darstellen.

Auch die Übersetzung des Sanskrittextes ist zuverlässig. Mir sind nur ganze Kleinigkeiten aufgestoßen, wie z. B. Lalitavistara, ed. Lefmann 7, 10 *pūjyapūjitasya*, das als *Dvandva* übersetzt wird: „worthy of honour and adored“, während der Ausdruck, wie schon die folgenden anzeigen, gewiß als *Tatpuruṣa* zu fassen ist: „geehrt von denen, die zu verehren sind“; 80, 11 ist *varman* sicher mit „Panzer“ zu übersetzen statt mit „garments“; 132, 1 ist bei der Übersetzung von *tato 'nyatama āmātyo* wohl ein lapsus calami unterlaufen, wenn es heißt: „a councillor not belonging to them“ statt: „ein Minister aus der Schar“. Ich führe diese Kleinigkeiten an, weil sie mehr als alles für die Sorgfalt sprechen, mit der die Übersetzung angefertigt worden ist. S. 85 ist wohl die einzige Stelle des Buches, wo versucht wird, eine Tatsache der Reliefs aus allgemeinen ästhetischen Grundgesetzen zu erklären. Es heißt da: „for the sculptor, mindful of the fundamental rule

<sup>1</sup> Archaeologische Beschrijving van Barabudur.

to avoid all painfull scenes, sees fit to omit shewing us the Bodhisattva with the emaciation of his superhuman privations upon him.“ Diese alte Lessingsche Lehre ist uns allen in Fleisch und Blut übergegangen, aber wenn ich mir Tafeln wie Nr. 57 ansehe, so will es mich bedünken, als sei das angeführte Moment doch kein ausreichender Grund, die in Frage stehende Tatsache zu erklären, daß hier der ausgehungerte Bodhisattva mit runden Fleischpartien dargestellt ist. In kluger Bescheidung enthält sich das Buch ästhetischer Wertung, und dafür wollen wir dem Verfasser besonders dankbar sein. Denn aus einem einzigen solchen Buche lernt und erkennt man mehr von dieser Kunst, als aus vielen Büchern, die durch ästhetisches Einfühlen ihr nahezukommen suchen.

Friedrich Weller.

---

SOEBEN ERSCHIEN :

# ORIENTAL STUDIES

published in commemoration of the fortieth anniversary (1883—1923) of  
PAUL HAUPT as Director of the Oriental Seminary of the Johns Hopkins  
University. Herausgegeben von CYRUS ADLER u. † AARON EMBER  
LXX, 470 Seiten. Mit einem Bildnis Paul Haupts. Gr. 8°. Preis M. 70.—; gebunden M. 73.—

Daraus erschienen einzeln:

## OLD TESTAMENT AND JUDAICA (S. I—139)

I. Abrahams: Some Triennial Haftarah. — C. J. Ball: The Psalm: „Deus, Deus Meus“. (22) —  
A. Bertholet: Zu den babylonischen und israelitischen Unterweltsvorstellungen. — K. Budde:  
Der Vers Gen. 2, 25 in seiner Bedeutung für die Paradiesgeschichte. — A. v. Bulmerincq: Die  
Mischehen im B. Maleachi. — I. Elbogen. נִסְחָה Verpflichtung, Verheißung, Bekräftigung. —  
H. Gunkel: Psalm 149. — S. Herter: Erziehung und Unterricht in Israel. — M. Lohr: Joh. c. 28.  
— D. I. Macht: An Experimental Appreciation of the Talmudic References to I Kings 1, 5. — E.  
Mahler: Biblisch-chronologische Fragen. — M. L. Margolis. אֲדָמָה. — K. Marti: Eine kleine  
Textverbesserung zu Psalm 22, 15h—19. — J. Morgenstern: On Leviticus 10, 3. — W. Rosenau:  
Some Notes on Akteriel. — S. Schiffer: Le Paragraphe 40, 13—17 de l'Ecclesiastique de Ben Sirā.  
— N. Schmidt: The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch. — E. Sellin: Seit welcher Zeit  
verehrten die nordisraelitischen Stämme Jahwe? — H. Torczyner: Zur historischen Erforschung  
der biblischen Rhythmik. PREIS BROSCHE M. 20.—

## ASSYRIOLOGY / EGYPTOLOGY (S. 141—314)

Assyriology: W. F. Albright: Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology. — R. P.  
Dougherty: Texts in the Goucher College Babylonian Collection. — F. Hommel: Die elamitische  
Gotter-Siebenheit in CT 25, 24. — S. Langdon: Two Sumerian Liturgical Texts. — J. Lewy:  
Zur Bedeutung von altassyrisch und altbabylonisch *amē etišu*. — B. Moritz: Die Nationalität der Aramu-  
Stämme in Südost-Babylonien. — T. G. Pinches: Assyriological trifles by a handicapped Assy-  
riologist. — A. Poehel: Der Konflikt zwischen Lagas und Umma zur Zeit Enannatum I. und En-  
temenas. — I. M. Price: The Levirate-marriage in Hittite and Assyrian-Laws. — J. D. Prince: The  
Sumerian Numerals. — A. H. Sayce: Some unpublished Babylonian Seal-Cylinders. — H. Zim-  
mern: Bēlu (Bēltu, Bēletja). — Egyptology: Fr. W. v. Bissing: Eine Apisfigur in der Haltung  
der Adlocutio. — A. Emmer: Partial Assimilation in Old Egyptian. — W. Spiegelberg: Plutarchs  
Deutung der Hieroglyphe der Buse. PREIS BROSCHE M. 20.—

## SEMITICA (S. 315—470)

C. Adler: The Beginnings of Semitic Studies in America. — F. R. Blake: The Hebrew Ha-  
tephs. — R. Basset: Contribution à l'étude du Diwān de 'Orwah ben el Ward. — D. S. Blon-  
heim: Lexicographical Notes. — F. Buhl: „Die Schrift“ und was damit zusammenhängt im  
Qurān. — G. Dalman: Palastinische Lieder. — A. Fischer: Die Quantität des Vokals d. arab.  
Pronominalsuffixes *hu-hi*. — I. Guidi: Il Be'ela Nagast. — R. Harris: The Biblical Text used  
by Gregory of Cyprus. — P. Kahle: Die Lesezeichen bei den Samaritanern. — J. Mann: On the  
Terminology of the early Massorites and Grammarians. — S. A. B. Mercer: The Epiclesis in the  
Ethiopic Liturgy. — L. Mittwoch: Der deutsch-äthiopische Freundschafts- u. Handelsvertrag. —  
K. V. Zetterstéen: On a proposed edition of the *Shams al-'ulum*. PREIS BROSCHE M. 20.—

JHC

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN  
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG

---

---

Walter de Gruyter & Co.

Postscheckkonto:



Berlin W10, Genthiner Str.

Berlin NW 7 Nr. 595 33

# Ostasiatische Zeitschrift

Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des fernen Ostens

Herausgegeben von

**Otto Kümmel William Cohn Ferdinand Lessing**

Neue Folge. 3. Jahrgang, der ganzen Reihe 13. Jahrgang.

Preis des Jahrganges von 4 Heften RM. 36.—

Die Ostasiatische Zeitschrift erscheint regelmäßig vierteljährlich. Sie ist die älteste bestehende deutsche Fachzeitschrift zur wissenschaftlichen Erforschung der Kultur Ostasiens, und sie ist überhaupt die erste Zeitschrift in Europa und Amerika, die die Erforschung der Kunst Indiens und Ostasiens ernstlich in die Hand nahm. Probenummer kostenlos.

## Meister des japanischen Farbenholzschnittes.

Neues über ihr Leben und ihre Werke. Von FRITZ RUMPF. 1924. Quartformat. 144 Seiten. Mit 18 Tafeln und 70 Abbildungen im Text. Gebunden RM. 45.—.

Rumpf ist — was Kenntnis der Kulturgeschichte Japans der Tokugawa- und Neuzeit anbelangt — ein Phänomen. Er hat die seltenen Gaben stärkster Beobachtungskraft, eines enormen Gedächtnisses, vereinigt mit einer Freude an den kleinen Begebenheiten, und mit einer virtuellen Beherrschung der Schrift und Sprache. Eine Kulturgeschichte der Tokugawa, eine Geschichte der Volksliteratur, des Holzschnittes und des Theaters — das sind Themen, die grundlegend zu behandeln niemand anders berufen ist als Rumpf.

„Jahrbuch der asiatischen Kunst“

## Japanische Masken.

Nō u. Kyōgen. Von FRIEDRICH PERZYŃSKI. Zwei Bände. 1925. Quartformat. XVIII, 661 Seiten.

Mit 122 ganzseitigen (zum Teil farbigen) Abbildungen, zahlreichen Typenbildern und einer Stammtafel. Geb. RM. 80.—.

Als jüngste Publikation, die sich mit einem Thema japanischer Kunstgeschichte beschäftigt, ist endlich Friedrich Perzyńskis ausgezeichnetes Werk über die Nō-Masken zu nennen. Wir besitzen noch wenige so gründliche Arbeiten über Spezialgebiete ostlicher Kunst. Es gibt kaum ein anziehenderes Kapitel der Theatergeschichte als das, das von dem Nō-Spiel der Japaner handelt, und es gibt kaum eine angemessenere Darstellung dieses Themas, als sie Perzyński in seinem schönen Maskenbuche bietet.

Curt Glaser in „Kunst und Künstler“.

*Ausführliche illustrierte Prospekte*

*stehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlage kostenlos zur Verfügung*

日 獨 學 藝

# JAPANISCH-DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFT UND TECHNIK

(NICHI-DOKU GAKUGEI)

Herausgegeben von Prof. Dr. A. SATA, Osaka

mit Unterstützung des Deutsch-Japanischen Vereins in Osaka, des Instituts  
für Kultur- und Universalgeschichte und des Ostasiatischen Instituts der  
Universität Leipzig

## SCHRIFTFÜHRUNG

Prof. Dr. Sata, Prof. Dr. Härtel und Professor Dr. Ueberschaar an der Medizinischen  
Akademie Osaka; Prof. Dr. Doren, Prof. Dr. Haas, Prof. Dr. Rassow, Prof. Dr.  
Spalteholz, Prof. Dr. Sudhoff und Dr. Wedemeyer an der Universität Leipzig.

### *Aus dem Inhalt:*

Abderhalden: Neue Ergebnisse und Forschungswege der Eiweißchemie. —  
Angenheister: Die geophysikalischen Methoden zur Erforschung des Erdinnern  
und ihre praktische Verwendung. — Aschoff: Der gegenwärtige Stand der  
Pathogenese der menschlichen Lungenschwindsucht. — Bumke: Paralyse-Probleme.  
— Goldschmidt: Strafrecht und Strafverfahren in Deutschland seit dem Kriege.  
— Grossmann: Die Lösung der Stickstofffrage in Deutschland und Japan. —  
Haecker: Zur Theorie der Geschlechtsbestimmung. — Härtel: Deutsche Chirurgie  
und Weltkrieg. — Haloun: Die Rekonstruktion der chinesischen Urgeschichte  
durch die Chinesen. — Hoche: Der wissenschaftliche Gewinn aus der Ence-  
phelitis-Epidemie. — Hofacker: Die Reform des deutschen Rechts. — v. Jaschke:  
Der gegenwärtige Stand der Bekämpfung des Gebärmutterkrebses in Deutschland.  
— Kitasato: Forschungen über das altjapanische Sprachlautsystem. — v. Langs-  
dorff: Versuche mit schwachmotorigen Leichtflugzeugen. — Lorenz: Die Wider-  
standskräfte der Mechanik. — Marx: Das Lichtquantenproblem in der modernen  
Physik. — Meisenheimer: Bastardforschung und Sexualprobleme. — Mell-  
mann: Das höhere Knabenschulwesen Deutschlands. — Mieth: Der jetzige  
Stand und die Zukunft der Farbenphotographie. — Miyairi: Schistosoma japo-  
nicum, Katsurada, außerhalb des Säugetierleibes. — Molisch: Pflanzenbiologie  
in Japan. — Natorp: Über den Ausgangspunkt der Philosophie. — Ostwald:  
Kunst und Wissenschaft. — Rickert: Internationalität der Kulturwissenschaft.  
— Rinne: Über das feinbauliche Wesen der Materie nach dem Vorbilde der  
Kristalle. — Schneider: Das Gesetz des Übergangs großer geistiger Leistungen  
in die Masse. — Seifert: Der Magnus-Effekt. — Spielmeyer: Zum Paralyse-  
Tabesproblem. — Stier-Somlo: Der Sozialisierungsgedanke in der deutschen  
Reichsverfassung. — Strutz: Die deutsche Steuerpolitik nach dem Kriege bis  
zum Frühjahr 1923. — Uyama: Über das Verhalten des Farbensinnes nach der  
Starextraktion. — Wilbrand: Der Klassenkampf als Objekt der Sozialpolitik.  
— Yamagiwa: Ein kurzer Rückblick auf unseren künstlichen Teerkrebs. —  
Yoshida: Wichtige Resultate japanischer Ascarisforschung der letzten Zeit.

Die Zeitschrift erscheint (seit Juli 1923) in Monatsheften von je etwa 32 Seiten Text.  
Preis des Jahrgangs, 12 Hefte, in Deutschland Gm. 5.—, außerhalb Deutschland  
Yen 9.—. Das Einzelheft Gm. —.50 bzw. Yen —.80. Prospekte und Probehefte gratis.

NEUERSCHEINUNG  
CEYLON  
AND PORTUGAL

PART I  
KINGS AND CHRISTIANS  
1539—1552

FROM THE ORIGINAL DOCUMENTS AT LISBON

BY

P. E. PIERIS AND M. A. H. FITZLER

Crown 8 vo. / Cloth. / 430 pages. / Price RM. 37 50

Contents: Preface, Contents Introduction List of Documents.  
Notes: 1. Armaria, Appendix I—III, 2. Marinharia, 3. O Pai  
dos Christaos, 4. Titulos, Glossary, Index.

The doings of the Portuguese in Ceylon, that island of cinnamon, gems and pearls, from their first arrival in 1505 till their final expulsion in 1658, form a story of much fascination, although few people in Europe realise the truth of Diogo de Couto's dictum, that Ceylon proved to Portugal what Carthage was to Rome. The details of the early years are uncertain and confused, but the present work, which deals with the period 1539—1552, establishes a solid foundation of fact. Sixty-two documents are translated, in all except a few cases in extenso, from the originals which are preserved at the archives at Lisbon: they include letters from the kings and princes of Ceylon, the king of Portugal, the Governor of Goa, Franciscan missionaries, Portuguese Captains, swash-buckling adventurers, local residents, municipal councillors, and St. Francis Xavier. The variety of subjects treated is great; a Portuguese merchant complains of a countryman who had defrauded him of a gold collar; a great captain, while reporting in detail on the success of his expedition, pleads for the widow of a brother-officer who had been swindled by another. Missionaries, zealous, but overbearing, frankly discuss their successes and their failures, their missionary policy and political ideals. There is St. Francis boldly denouncing his own countrymen, and telling his king in unmistakable language what the future might have in store. The veil which concealed Portuguese policy is drawn aside; it was good to let the native kings of the country exhaust themselves by fighting with each other, the Viceroy could leave everything and hurry from Goa to Ceylon because he hoped to seize the treasure of a murdered ally. A Brahmin minister with withering sarcasm reports to the Queen of Portugal the petty-fogging subterfuges of her high officials abroad: while the municipal councillors bitterly protest against the lack of justice and shameless avarice which prevailed. Perhaps the greatest interest of the letters consist in the setting they afford to the hero, the King of Ceylon, several of whose letters are given and form a valuable indication of the character of an oriental monarch trained in the Buddhist school of thought: he is a remarkable figure, both noble and loveable, in spite of all his lack of decision. In glaring contrast is the high-born Viceroy, whose actions, under the hypocritical plea of justice and religion, disgraced his country. The various aspects of the work of conversion as revealed here, are discussed in the Introduction. Four studies which are given as notes, are the result of exhaustive research into the details of the Portuguese armaments and naval organisation of the period, and also discuss certain aspects of the religious and social life.

This book is the first of a series dealing with "Ceylon and Portugal" which the authors propose to issue from time to time.

NEUERSCHEINUNG  
CEYLON  
ZUR ZEIT DES KÖNIGS  
BHUWANeka BAHU  
UND FRANZ XAVERS 1539—1552  
NEUE QUELLEN ZUR GESCHICHTE  
DER PORTUGIESENHERRSCHAFT  
UND FRANZISKANERMISSION AUF CEYLON  
im Urtext herausgegeben von  
G. SCHURHAMMER und E. A. VORETZSCH

8°. 430 Seiten nebst Karte und Tafeln mit Faksimiles  
der Unterschriften.

Preis des wichtigen Werkes in Ganzleinen gebunden M. 40.—

*Zur naheren Orientierung mochte folgendes dienen:*

1551 starb Bhuwaneka Bahu als letzter buddhistischer Kaiser Ceylons. Die vorausgehenden Jahre seiner Regierung sahen die Vernichtung der mohammedanischen Vormachtstellung zugunsten der Portugiesen, die denkwürdige Gesandtschaft des Sonnensohnes an den Hof von Lissabon, die ersten Vorstöße der Portugiesen ins Innere, darunter drei abenteuerliche Expeditionen nach Kandy, sowie die Begründung der Franziskaner- und Jesuitenmissionen auf Ceylon und die bedeutungsvolle Wandlung der portugiesischen Missionspolitik im Osten: zusammen mit dem ewig wechselnden Rankenspiel der drei rivalisierenden singhalesischen Herrscher von Kotte, Sitawaka und Kandy, ihrer Trabanten in Bartikalao und Trinkomali und des Tamulenkönigs von Jaffna, eine der interessantesten, entscheidendsten, aber auch verworrensten Perioden in der Geschichte der Perleninsel.

Gegenüber dem unentwirrbaren Gemisch von Wahrheit und Dichtung der zeitgenössischen „Lendas da India“, sowie des Rajawaliya und Mahavansa, und der vielfach darauf zurückgehenden Berichte bei Couto, Queiroz und Valentyn stellen die Herausgeber durch Veröffentlichung der von ihnen 1923 entdeckten Originalberichte der Augenzeugen die Geschichte Ceylons für diese Zeit auf eine sichere Grundlage und zeigen zugleich an einem ortsich wie zeitlich eng begrenzten Ausschnitt, welch unerschöpflichen Reichtum die Archive Lissabons zusammen mit denen des Jesuitenordens für die Rekonstruktion der Geschichte Asiens enthalten. Die 81 Volltexte und 24 Teiltexle der hier zum ersten Male veröffentlichten Dokumente sind gleichzeitige Briefe der in erster Linie an den Ereignissen beteiligten Personen der Könige von Kotte, Sitawaka und Kandy und ihrer Berater, der Führer der Expeditionen und der sie begleitenden Franziskaner, der portugiesischen geistlichen und weltlichen Behörden, der Jesuitenmissionare usw. Zur Ergänzung sind 34 weitere bereits anderweitig gedruckte Texte im Kleindruck beigegeben, so daß das Werk das gesamte Briefmaterial der indischen Zeitgenossen über Ceylon für die Jahre 1539—1552 bietet. Viel ungedruckter Stoff ist auch in den ausführlichen Fußnoten enthalten, die den Text begleiten. Eine historische Einleitung gibt die Entwicklung der Ceylonforschung über unsere Periode vom 16. Jahrhundert bis heute. Jeder, der sich mit der Geschichte Indiens im 16. Jahrhundert beschäftigt, wird zu diesem grundlegenden Quellenwerke greifen müssen.

## PAÑCATANTRA STUDIES

by A. VENKATASUBBIAH.

### I. Mother Śāṇḍilī's Barter of Sesame.

The story of Mother Śāṇḍilī's barter of sesame is found in all the older versions of the Pañcatantra (i. e., in T, SP, Spl, Pn, So, Ks, N, and Pa<sup>1</sup>) excepting the Hitopadeśa<sup>2</sup>. In Spl, this story is introduced by the verse:

*nākaśmāc Chāṇḍilī mātā vikrīṇāti tilais tilān |*  
*luñcītān itarair yena kāryam atra bhaviṣyati ||*

---

<sup>1</sup> The following abbreviations are used in the course of this article and those that follow:

- Hit: for Hitopadeśa.  
Ks: for Kṣemendra the author of Bṛhatkathāmañjarī (BKM) and also for the Pañcatantra version contained in that work.  
N: for the Nepalese version of the Pañcatantra as published by Hertel in his editions of the Southern Pañcatantra and the Tantrākhyāyika.  
Pa: for the original Pahlavi translation of the Pañcatantra and also for the Syrian and Arabic versions derived from it.  
Pañca: for Pañcatantra and also for Hertel's book, *Das Pañcatantra. Seine Geschichte und Verbreitung* and for the *Pañcatantra Reconstructed* of Prof. Franklin Edgerton.  
Pn: for Pūrṇabhadra, author of the so-called textus ornatior of the Pañcatantra and also for that work (edited by Hertel in the *HOS*).  
So: for Somadeva, author of the Kathāsaritsāgara (KSS) and also for the Pañcatantra version contained in that work.  
SP: for the Southern Pañcatantra (Hertel's edition).  
Spl: for the so-called textus simplicior of the Pañcatantra (edited by Bühler and Kielhorn in the BSS).  
T and Tantra: for Tantrākhyāyika (Hertel's editio princeps).

<sup>2</sup> The story is, likewise, not found in Durgasiṃha's Pañcatantra, a version of the Pañca, written in the Kannaḍa or Canarese language at some time in 1015 to 1042 A. D.



“Mother Śāṇḍilī does not, without grounds, exchange husked sesame for unhusked sesame; there must be some reason for it”, and is briefly as follows:

A Brāhmaṇa, once, on the morning of the day of dakṣiṇāyana-saṅkrānti, asked his wife to feed a (Brāhmaṇa-) guest on the occasion in honour of the sun-god. The wife at first said that there was absolutely nothing in the house with which she could feed a guest and began to upbraid her husband for his poverty; but she at last allowed herself to be pacified by her husband and said that there was some sesame in the house and that she would husk it and pound it and feed a Brāhmaṇa with it. She accordingly poured some hot water over the sesame, removed the husk, and placing it in the sun to dry, became engaged in other work. In the meanwhile, a dog came and pissed in the sesame, seeing which the Brāhmaṇi thought: “Alas! With what ingenuity does fate persecute persons! Even this sesame has now been made unfit for use. I shall, however, go to somebody’s house and get unhusked sesame in exchange for this. Every one will agree to such an exchange”. She accordingly went to somebody’s house and inquired: “Will any one give me unhusked sesame in exchange for this husked sesame?” The mistress of the house, hearing this, went within in order to bring unhusked sesame and exchange it for the husked sesame when her son, looking into Kāmandaki’s book, said: “Mother, do not take this husked sesame of this woman in exchange for unhusked sesame. There must be some reason why she offers husked sesame in exchange for unhusked sesame”. Hearing this, the mistress of the house rejected the husked sesame.

In Tantra., on the other hand, the above verse reads as —

*nākasṃc Chāṇḍilī mātā vikrīṇāti tilais tilān |  
luṅcitāṃl luṅcitair eva kāryam atra bhaviṣyati |*

“Mother Śāṇḍilī does not, without grounds, exchange husked sesame for husked sesame only; there must be some reason for it”; and the story related therein, too, differs in some respects from the Spl version. It is, briefly, as follows:

A Brāhmaṇa, once, on the morning of a parva-divasa, asked his wife to feed some Brāhmaṇas on the occasion. The wife protested that it was not possible to do so, and said that one so poor as he should not entertain ideas of feeding Brāhmaṇas. After some

time, she came round and said that she had some rice and some sesame with her and that she would, with the help of the disciple Kāmandaki, prepare some *kṛsara* with them and feed three Brāhmaṇas. Accordingly she placed a measure of sesame before the pupil Kāmandaki and asked him to husk it. \*As the attention of the pupil was wholly engaged otherwise, the sesame was defiled by a dog\*. Seeing this, the Brāhmaṇī said to Kāmandaki: "Alack! This is a misfortune and I can not feed the Brāhmaṇas with this sesame. Go you however with this sesame, and exchanging it for black sesame, return without delay. I shall even prepare black *kṛsara*". Kāmandaki accordingly went to a Brāhmaṇa's house to effect the exchange and was there asked by the Brāhmaṇa's wife, "How do you give this sesame?" Kāmandaki replied:

*śuklān kṛṣṇaiḥ prayacchāmi yadīṣṭaṃ grhyatām iti |  
tatheme luñcitā bhadre luñcitān eva dehi me ||*

As the exchange was accordingly effected, her husband returned home and asked his wife what the matter was. She said, "I have obtained an equivalent quantity of white sesame in exchange for black sesame". Hearing this, he laughed and said,

*nakasmāc Chāṇḍilī mātā vikrīṇāti tilais tilān |  
luñcitāṃ luñcitair eva kāryam atra bhaviṣyati ||*

"Mother Śāṇḍilī does not, without grounds, exchange husked sesame for husked sesame only; there must be some reason for it".

Thus, in the Tantra., the introductory verse speaks of the exchange of husked for husked sesame while, in Spl, it speaks of the exchange of husked for unhusked sesame. This is the theme of the prose story also, not only in Spl, but in SP, Pn, and the Pahlavi versions.

Which of these two forms of the introductory verse and of the following prose story is original and which secondary? This question has been discussed<sup>1</sup> on more than one occasion (*Über das Tantra.*,

\* The starred passage is a reproduction of the translation of Hertel. The original text which reads *tathā cānuṣṭhite tilaprashtaṃ Kāmandakinā dhiṣṭhitam luñcayety āsthāpitam | tathā cātvyagratvāt te tilāḥ katham api daivāc chunā viṭvālītāḥ* is obscure and in all probability corrupt.

1 The question has likewise been discussed in AJP, Vol. 36, p. 266ff. and in his *Pañcatantra Reconstructed* 2, 106ff. and 1, 217, by Prof. Franklin Edgerton who, though differing from Hertel in some minor points, agrees with him that the Tantra. version is original and, in essence, reproduces this version in his "reconstructed" Pañcatantra.

p. 127ff.; *Das Süd. Pañca.*, p. LXIIff.; *Tantra.-Über.*, I, 28ff; *Das Pañca.*, p. 440ff.) by Prof. Hertel who has every time arrived at the conclusion that the Tantra. version of the story and of the introductory verse is original while that of the Spl and other versions is later and corrupt.

The reasons urged by him in these books in support of such conclusion are most ingenious and plausible; but, unfortunately, not one of the propositions mentioned by Hertel in the course of his argumentation can in fact bear examination:

1. In the first place, it is not certain that the reading *lūmcittā lūmcittaiḥ sāmṛddha* of the Spl MS. h in pāda c of the introductory verse is an obvious corruption of the reading *luñcitāṃl luñcitaiḥ sārddham*. Rather is it more probable that it is a corruption of the reading *luñcitvā luñcitaiḥ sārddham* (where the second word is, not *luñcitaiḥ* but *aluñcitaiḥ*) which seems to be the reading intended here. With this reading, the introductory verse yields the same sense as do the corresponding verses of Spl, SP, Pn, N, and the Pahlavi versions, and like these, is in conformity with the following prose story.

Similarly, the Spl MS. of the H-class, on which, according to Hertel, Ratnasundara based his Gujarati version, seems likewise to have read *luñcitvā luñcitaiḥ sārddham* or some corrupt reading derived from it, in pāda c. The latter seems more probably to have been the case; for, pāda c, as given by Ratnasundara, is corrupt and makes the verse unintelligible, while pāda a has a reading that is found nowhere else. Moreover, Ratnasundara's reading<sup>1</sup>, *luñcitair luñcitā yena* differs so much from that of Tantra, *luñcitāṃl luñcitair eva*, that it is difficult to accept Hertel's opinion that it supports the latter. It thus becomes clear that Hertel's contention that the Tantra. reading of the introductory verse is supported by that of the oldest Spl MS. of the σ-class and one MS. of the H-class does not rest on a solid foundation.

2. Secondly, it is difficult for one to assent to Hertel's proposition that the redactors of the SP, N, Spl and Pahlavi versions, all derived from K that had a lacuna in the prose story, filled up

---

<sup>1</sup> Similarly, the prose story, too, in Ratnasundara refers to the exchange of husked for husked sesame — a feature that is found in the prose story of no other Pañca. version, not even in the Tantra.; see below.

this lacuna falsely, each one as he liked and independently of the others, and that it is a mere accident that these versions have all filled up the lacuna in the same way. I for one can not believe in such accidents; and besides, Hertel has overlooked the fact that, according to his own hypothesis, all these versions had preserved intact the introductory verse in its original form, and that hence there was no necessity for the redactors of these versions to fill up the lacuna as each one liked. If there really were a lacuna in the prose story, the most natural thing for the redactors of the above versions to do would be to fill it up in conformity with the introductory verse. This is what one expects them to do; and one has, in the absence of valid reasons to the contrary (and Hertel has brought none such forward), the right to assume that they have in fact done so. It follows then from this that the agreement amongst the above versions in respect of the incident of the exchange of husked for unhusked sesame in the prose story is due, not to an accident, but to the fact that this incident is in conformity with the introductory verse.

Hertel's talk therefore about the lacuna in the archetype K and its filling up is unnecessary and not quite to the point; for, since the redactors of the above-named versions must have filled up the lacuna (in case there really was one) in the prose story in conformity with the introductory verse, they must have used words of the same import as those that stood there originally. And as we are not at present concerned with the words of the story but with the sense, it makes no difference to us whether there was a lacuna in the archetype K which was later on filled up by the redactors of the above-named versions or whether we have before us the original words of the prose story.

As a matter of fact, however, I agree with Prof. Edgerton in his opinion (*Pañca*, 2, 118) that 'Hertel's "lacuna" and subsequent "restoration" are alike imaginary'. Hertel, I conceive, was obliged to have recourse to such conjectures because, though confronted with the SP, Spl, N, Pn, and Pahlavi versions of the introductory verse and prose story which are unanimous in referring to the exchange of husked for unhusked sesame, he still felt convinced that the Tantra. version alone of this verse and story, which, in his opinion, refer to the exchange of husked for husked sesame, has preserved these features of the original Pañcatantra. He has there-

fore attempted to minimise the value of this body of evidence by putting forward his conjectures about the "lacuna" and "false restoration" and thus denying the originality of the prose story of these versions.

In reality, Hertel's belief that the prose story of the original Pañca. and that of Tantra. which has preserved unchanged this original prose story, referred and refers to the exchange of husked for husked sesame is due to a misunderstanding<sup>1</sup>. The Tantra. version of the prose story, far from referring to the exchange of husked for husked sesame, refers in fact to the exchange of husked for unhusked sesame. This comes out clearly from the details mentioned in the story. Mother Śāṇḍilī, we read therein, says to her husband that she has some sesame and some rice and that she would, with the help of the pupil Kāmandaki, prepare some *kṛsara* for feeding three Brāhmaṇas. The sesame grains are then husked (though this fact does not come out clearly in the prose text which, as noted above, is here obscure and probably corrupt, it is placed beyond doubt by the wording of the two verses, II, 49: *śuklān kṛṣṇaiḥ prayacchāmi . . . tatheme luñcitā bhadre . . .* and II, 50: *vikrīṇāti tilais tilān/luñcitāṃ luñcitair eva*) and perhaps when placed in the sun to dry, are made unclean by a dog. Then Mother Śāṇḍilī asks Kāmandaki to exchange the husked sesame for black sesame, and says that she will even (since the circumstances do not permit her to prepare white *kṛsara*) prepare black *kṛsara* with it.

It is clear from this that Mother Śāṇḍilī wants Kāmandaki to bring her in exchange for the husked sesame black sesame — that is, sesame black in colour or unhusked black sesame; for with unhusked black sesame only is it possible for one to prepare *kṛṣṇa-kṛsara*. Husked black sesame, like husked white sesame and like husked yellow sesame, is white in colour. It is the husk only that varies in its colour, being sometimes white, sometimes black (this is the most usual colour of unhusked sesame), and sometimes yellow

---

1 Even apart from this consideration, I must confess that I can not see the force of Hertel's contention that that version of the prose story only which refers to the exchange of husked for husked sesame inculcates "List" and is fit to be included in the Pañcatantra while the version that refers to the exchange of husked for unhusked sesame does not inculcate "List" and is not so fit. Both versions of the story seem to me to be of the same character; and each seems to be as well, or as ill, adapted to inculcate "List" as the other.

or brown. The husked sesame is always white<sup>1</sup> in colour; and it is absurd to speak (as Hertel has done) of "husked sesame that is black in colour" or of preparing *kṛṣṇa-kṛsara* with husked sesame.

Thus the Tantra. version, too, refers in the prose story to the exchange of husked for unhusked sesame; only, instead of

1 Prof. Edgerton has, on pp. 106—108 of Vol. 2 of his abovementioned book, given expression to the opinion that the story originally dealt with an exchange of husked for husked sesame, but that this was clearly stated only in the introductory verse whereas the prose story spoke only of offering white for black sesame. And he goes on to write: "It is possible that this was understood by later redactors as "huskt for unhuskt", that is, that the sesame was black with the husks on, but that the huskt kernels were white. From information at my disposal it appears that there are various kinds of sesame, of different colours, some black on the outside and white inside, but some either white or black both outside and inside. The later versions which speak of "huskt for unhuskt", may have understood "white for black" in that sense; and this may be responsible for their change".

I do not know from what source Prof. Edgerton has gathered the above information about the existence of a variety of sesame that is black both outside and inside. Like others that live in India, I have seen large quantities of both husked and unhusked sesame and I have always found that, though the unhusked sesame is of different colours — white, black (this, as already observed above, is the most usual colour of unhusked sesame), brown or brownish red, yellow or yellowish white, the husked sesame kernels are always white in colour. That however does not preclude the possibility of the existence of such a variety of sesame, and I therefore addressed an inquiry on this matter to the Imperial Department of Agriculture in India and received in reply a letter from Dr. F. J. F. Shaw, Imperial Economic Botanist, wherein he writes, "With reference to your letter inquiring about the varieties of sesamum having black kernels, I regret that I have no knowledge of such a type of til". Similarly, one reads in the *Encyclopaedia of India* (of E. Balfour). Vol. 3, p. 583, in the article on *Sesamum Indicum*: "Any disparity of colour observed in this oil is to be attributed to the mode of preparation. The method sometimes adopted is that of throwing the fresh seeds, without any cleansing process, into the common mill, and expressing in the usual way. The oil thus becomes mixed with a large portion of the colouring matter of the epidermis of the seed, and is neither so pleasant to the eye, nor so agreeable to the taste, as that obtained by first repeatedly washing the seeds in cold water, or by boiling them for a short time, until the whole of the reddish-brown colouring matter is removed, and the seeds have become perfectly white. They are then dried in the sun, and the oil expressed as usual". Here, too, one finds it stated, though not explicitly, that the sesame kernels are white in colour and that the colouring matter is found in the epidermis or husk only and not in the kernels. There can thus be no doubt that Prof. Edgerton's belief that there exists a variety of sesame that is black both outside and inside is not founded on fact.

using the expression *aluñcitās tilāḥ* as Spl uniformly does (p. 17, ll. 21, 24, 25, 26; p. 18, l. 1) to denote unhusked sesame, the Tantra. uses the expression *kṛṣṇās tilāḥ* (77, 17; 78, 6; 7 and verse II, 49 also: in this verse the expression *śuklāḥ [tilāḥ]* is similarly used to denote husked sesame). That is to say, the difference between the two versions in this respect is a mere verbal one and does not affect the substance of the story.

It has likewise been remarked by Prof. Edgerton, on p. 107 l. c., that the verbal correspondence between the SP phrase *ghṛṣṭa-tilais tilān parigrhītā* and the corresponding Tantra. phrase *imāṃs tilān luñcitān api kṛṣṇatilaiḥ parāvartayitvā* is "sufficiently close to suggest that there has been a phonetic confusion between *kṛṣṇa*- and *ghṛṣṭa*". As he has said nothing about the verbal forms *parigrhītā* and *parāvartayitvā*, it seems that he is of the opinion that the Ur-SP or the archetype from which this is derived had the reading *kṛṣṇa-tilais tilān parigrhītā*. This means, however, "getting in exchange sesame for (this) black sesame", a meaning that is not only the exact opposite of what is stated in the Tantra. (compare the verse *śuklān kṛṣṇaiḥ prayacchāmi* and the passage *samārghās tilā mayā labdhāḥ/śuklāḥ kṛṣṇaiḥ*), but is also, since black sesame is the same as unhusked sesame, in disaccord with the other passages of the SP story itself that refer to the sesame having been husked first, and with the prose stories of all the other versions also. The suggestion therefore about the phonetic confusion is one that can not be accepted.

The prose story thus, in the Tantra., as in the other Pañca. versions, refers to the exchange of husked for unhusked sesame; and it is therefore clear that this was a feature of the original story, and that not only the Tantra., as Hertel says, but the other versions also have preserved this original feature. If therefore there is anything in any version that is not in accord with this original feature, one may set it down at once as a later addition or corruption. Such, for instance, is the introductory verse of the Tantrākhyāyika. This verse speaks (as we have seen) of the exchange of husked sesame for husked sesame, while the prose story of Tantra. preserving the original feature speaks of the exchange of husked sesame for unhusked sesame. The verse is thus clearly a later addition or corruption and not original.

The introductory verses of the Spl, Pn, N and Pa. versions on

the other hand refer to the exchange of husked for unhusked sesame and are thus in consonance with the following prose story. There seems, however, to be no doubt that their readings of pāda c, *luñcitān itarair yena* (Spl; Pn) and *nirluñcitair aghrṣṭāms tat* (N) are, as suggested by Hertel (*Pañca.*, p. 441) due to the redactors of these versions. They are not, however, emendations of the original text made by the several redactors in order to bring the verse into conformity with the prose story (as held by Hertel), but paraphrases of the original pāda made by these redactors in order to make the sense of the pāda quite clear and remove all ambiguity from it.

I have said above that the corrupt reading of the Spl MS. h stands in all probability for the reading *luñcitvā 'luñcitaiḥ sārdham* where the second word is not *luñcitaiḥ* but *aluñcitaiḥ*. The word *sārdham* may, as suggested by Hertel, be a gloss that has crept into the text: it is in any case not original. In all probability, the verse seems originally to have had *luñcitvā 'luñcitair eva* in pāda c and to have read:

*nākasmāc Chāṇḍilī mātā vikrīṇāti tilais tilān |*  
*luñcitvā 'luñcitair eva kāryam atra bhaviṣyati ||*

“Mother Śāṇḍilī does not, without grounds, exchange sesame grains after having husked (them), for unhusked sesame grains only; there must be some reason for this”. Regarding the word *luñcitvā* in pāda c above, compare that word in Spl, 17, 16: *tatas tilāṇḍil luñcitvā tila-cūrṇena brāhmaṇam bhojayiṣyāmi*; Pn, 139, 24: *te tilā uṣ-ṇodakena saha sammardya luñcitvā sūryātape dattāḥ*; *luñcaya* in Tantra., 77, 14: *tilapraṣṭhaṃ Kāmandakinādhiṣṭhitam luñ-cayety āsthāpitam* and the synonymous words used in SP, 34, 1: *tataḥ prabhāte tilān udghrṣya brāhmaṇī śodhayitum pravrttā* and the Pahlavi versions which all mention that the sesame was husked.

It may be seen that pāda c of the above verse is ambiguous, as the second word in it may be either *luñcitaiḥ* or *aluñcitaiḥ*; and it is with the view of removing this ambiguity that, I conceive, the redactors of the Spl and N versions paraphrased it and read *luñcitān itarair yena* and *nirluñcitair aghrṣṭāms tat* there. The Tantra. reading, *luñcitāṇḍil luñcitair eva*, too, seems in all probability to be a corruption of the original reading *luñcitvā 'luñcitair eva* due, not to the redactor, but rather to some copyist.

We have seen that the Tantra. version of the prose story retains



its original character and refers to the exchange of husked for unhusked sesame. This seems to be the case with Tantra. verse II, 49 also:

*śuklān kṛṣṇaiḥ prayacchāmi yadīṣṭaṃ grhyatām iti |*  
*tatheme luñcitā bhadre 'luñcitān eva dehi me. ||*

Hertel has translated this as, "Weiße gebe ich für schwarze; ist es Euch erwünscht, so nehmet sie hin. Und weiter; diese sind enthülst, meine Liebe; gib mir gleichfalls enthülste". That is to say, he thinks that the first word in pāda d is *luñcitān* and speaks here too of husked sesame that is black in colour. This, as pointed out above is an absurdity and it seems therefore preferable to regard pāda d as beginning with the word *aluñcitān* and to translate the verse as, "I give white (i. e., husked) sesame grains for black (i. e., unhusked); take them if you wish. Thus these grains, O gracious lady, are husked; give me unhusked ones only".

3. Hertel says that it is not necessary to look into Kāmandaki's *Nṛtiśāstra* first in order to declare that there must be some particular reason for Śāṇḍilī to offer to exchange husked sesame for unhusked sesame; and he seems therefore to imply that every one would look upon such a proposal with suspicion. It may be so perhaps so far as he himself is concerned; but an offer to exchange husked for unhusked sesame is not, in itself, in the least suspicious. And even today, such exchange of husked for unhusked seed grains, not of sesame only, but of rice, green gram, black gram, etc., is not infrequent in Indian villages. Husked rice is exchanged for twice its measure of unhusked rice (or paddy as it is called), while other husked grains are generally exchanged for unhusked ones in the proportion of three to four measures.

Mother Śāṇḍilī's offer to exchange husked for unhusked sesame is not therefore by itself suspicious. The suspicion must have arisen from Mother Śāṇḍilī's character, from her reputation for cunning and craftiness as Hertel himself has said (*Tantra.-Über.*, I, 28; compare also Pn, 140, 15; *bhadre sātīva nipuṇā vyavahāra-kuśalā ca | tasmāt tyājyā ete tilāḥ*), and not from the proposal itself. I agree however with Hertel that the mention of Kāmandaki's *Nṛtiśāstra* in Spl is made in a clumsy manner and that its text here is corrupt.

4. Hertel has also, in the course of his reasoning, laid much stress on the equivalence of the sesame which the Brāhmaṇī (in

Tantra.) receives in exchange for the (unhusked) sesame which she gives to Mother Śāṇḍilī. I find it difficult to understand why this feature should fit well in the Tantra. version of the story and not with that of Spl. Mother Śāṇḍilī offers to exchange the husked sesame for an equivalent quantity (let it be noted that Tantra., 78, 6: *samārghās tilā mayā labdhāh/śuklāh kṛṣṇaiḥ* and Pn, 140, 12: *samārghā<sup>1</sup> mayā tilā labdhā luñcitā aluñcitaiḥ* both mention the word *samārghāh*, equal in value, and not *samamātrāh*, equal in quantity) of unhusked sesame, that is, if we assume (and there is nothing improbable in such assumption) that the usage now current was current at that time also when the story was written, for  $1\frac{1}{3}$  times the quantity she is offering and not for the same quantity; for such an offer would have at once aroused suspicion. She therefore made only the usual offer and expressed her willingness to exchange her husked sesame for an equivalent quantity of unhusked sesame with the confidence that some one would be sure to accept it (compare *sarvo 'pi jāno 'nena vidhinā dāsyati* in Spl, 17, 22 and Pn, 140, 5). The Brāhmaṇī who made the exchange (in Tantra. and Pn) received that quantity only of husked sesame which she would have got if she herself had husked the sesame that she gave to Mother Śāṇḍilī, and nothing more. But she derived an advantage from the exchange in that she saved herself the trouble and labour of husking the sesame; and it was with a view to this advantage, and not with the view of getting a larger quantity of husked sesame, that she effected the exchange.

5. I do not think that Hertel is correct in his opinion that the express mention of Śāṇḍilī's name in the introductory verse serves no other object but to show that her name had become proverbial for cunning. There are many other introductory verses in the Pañca. in which mention is made of proper names, for instance of Āśāḍhabhūti, Duṣṭabuddhi, Tīṭṭibha (Duṇḍuka), Mandavisarpiṇī, Sūcīmukhi, Somilaka, Caṇḍarava, Kakudruma and Somaśarman; and not even Hertel will, I believe, venture to assert that every one of those named above had become proverbial for cunning. It is my belief that proper names are mentioned in introductory verses, not because the individuals denoted by such names had become pro-

---

1 Hertel's edition reads *samarghā(h)* which without doubt is a mistake for *samārghā(h)*.

verbal for cunning or for any other characteristic, but because the author could not compose other verses in their place that are equally apposite, without the use of such proper names.

The foregoing discussion has, I trust, made it clear that the prose story in its original form referred to the exchange of husked for unhusked sesame. This is the theme, as we have seen, of the prose stories in *Spl* and *Tantra*. alike, which however differ in some minor matters. Mother Śāṇḍilī says, in *Spl*, that she will feed one Brāhmaṇa, in *Tantra*., that she will feed three. In *Spl*, her attempt to exchange sesame comes to naught while, in *Tantra*., it is crowned with success. The name Kāmandaki that occurs in the story refers, in *Spl*, to the well-known writer on *Nītiśāstra* while, in *Tantra*., it denotes a pupil of Mother Śāṇḍilī's husband.

In all these points, it seems to me that the *Spl* version is more faithful to the original than that of *Tantra*. The husband of Mother Śāṇḍilī is very poor and is upbraided by her for his extreme poverty: it is therefore more likely that his wife had provision to feed one Brāhmaṇa only (as is said in *Spl*) and not three (as as is said in *Tantra*.). Regarding the result of Mother Śāṇḍilī's endeavour to exchange sesame, *SP* and *So* agree with *Spl* in saying that it was unsuccessful; and since *So*'s version is, as a rule, faithful to the original (compare Hertel, *Tantra.-Über.* I, 29: "Eine inhaltlich sehr altertümliche Fassung des Pañcatantra bietet Somadeva" and Edgerton, *Pañca.*, 2, 27: "In general he [scil. Somadeva] shows extraordinary fidelity to the sense of the original"), I am inclined to believe that in this point, too, *Spl* is more faithful to the original than *Tantra*.

Regarding the name Kāmandaki, it seems to be the view of Hertel that this denoted originally, as is said in *Tantra*., a pupil of the Brāhmaṇa, and that its application by the redactor of *Spl* to the well-known writer on *Nītiśāstra* is a later development. This view I am unable to accept; for it would be a most extraordinary coincidence that the author of the original story should have on this occasion chosen a name to denote the Brāhmaṇa's pupil which later was borne by the author of a wellknown book on *Nītiśāstra* and, so far as our knowledge goes, by nobody else<sup>1</sup>. I do not believe in

---

<sup>1</sup> Similarly. the feminine form of the name, Kāmandakī, is met with, outside *SP*, in Bhavabhūti's *Mālatīmādhava* only and nowhere else.

such a coincidence and it is my opinion that the name Kāmandaki was used from the first with reference to the writer on Nītiśāstra. The Pañcatantra, as we know, is itself a book on the Nītiśāstra; and nothing is more natural than that its author should refer to other writers on the same science. Compare the second introductory verse of Tantra. where mention is made of Bṛhaspati, Śukra, and the "great" Cāṇakya who have written books on this subject, and the beginning of the third book in the same version (p. 109, 6—7) where reference is made to the books on Nītiśāstra written by Manu, Bṛhaspati, Bhṛgu (i. e., Śukra), Parāśara, Śālaṅkāyana, Cāṇakya and "other writers". It is thus more probable that the name Kāmandaki was used from the first to denote the writer on Nītiśāstra than that the redactor of Spl should have newly applied to denote such writer a name that originally denoted somebody else. To judge from the versions of the prose story contained in Spl and Pn, it would seem that Kāmandaki who shows himself so shrewd, was, in the original version of the story, the son of the Brāhmaṇī<sup>1</sup> who gave or wanted to give unhusked sesame to Mother Śāṇḍilī in exchange for husked sesame.

Kāmandaki's Nītiśāstra, however, is much later than the original Pañcatantra, whose author does not know of Kāmandaki

1 Hertel has observed (*Pañca.*, p. 189) that the redactor of Spl saw in the word *mātā* of the introductory verse, not a nominative, but a vocative. Apparently therefore, he thinks that, as in Ratnasundara's Kathākallola, so in the U-r-Spl also, this verse was spoken by the Brāhmaṇī's son to his mother when advising her to reject Śāṇḍilī's offer. This is not improbable; for the word *mātā*, in case we regard it as a nominative, has not got its natural significance here and is to be looked upon as an honorific epithet, and it is not usual, in Sanskrit, to use this word in that manner except in the vocative case. And besides, as the Spl text is here, as observed above, "verballhornt", it is not unlikely that Hertel is right in his above view. In any case, it is obvious that, in the above story, it is the Brāhmaṇī's son who can give utterance to the above verse with the most appropriateness; and it is equally obvious that the verse is not suited to the speaker in Tantra. For, in this version the verse is spoken by the Brāhmaṇī's husband who sees before him Kāmandaki only and not Śāṇḍilī, and yet says *nākusmāc Chāṇḍilī mātā . . .* "Mother Śāṇḍilī does not without grounds, etc.". It is to be noted that there is no such inconsistency in Pn: for though, in this version too, it is the Brāhmaṇī's husband who speaks the above verse, he has first inquired to whom the husked sesame belonged and been told that they belonged to Śāṇḍilī-mātṛ. But in Pn, the story is concerned with the barter of sesame made, not by Mother Śāṇḍilī, but by Śāṇḍilī's mother! That is to say, Pn's text too is corrupt in this portion of the story.

and his book on Nīti. It follows hence that the story of Śāṇḍilī's barter of sesame was not a part of the original Pañca., but must have been added later, but some years before the book was translated into Pahlavi (in c. 550 A. D.). For, this story is found in the Pahlavi versions and though the name Kāmandaki is not mentioned in them, there can be no reason to doubt that it was mentioned in the Sanskrit original of that translation<sup>1</sup>. The story is not found in Durgasiṃha's Pañca., a version in which all the original Pañcatantra stories are preserved; and this fact, too, goes to show that the story in question is, in all probability, a later addition and not original.

To sum up, then, the results of the foregoing discussion, (1) the introductory verse, *nākaśmāch Chāṇḍilī mātā* . . . seems, in all probability, to have read originally *luñcitvā 'luñcitair eva* in pāda c; (2) this reading was paraphrased, in order to avoid all ambiguity in connection with the second word in it, by Spl and N which read *luñcitān itararair yena* and *nirluñcitair aghrṣṭāms tat* there, and corrupted into *luñcitāml luñcitair eva* by Tantra.; (3) the prose story, in all the older Pañca. versions, including Tantra., is concerned with the exchange of husked sesame for unhusked which was the theme of the original prose story also; (4) the Spl version, though contaminated, is on the whole more faithful to the original than Tantra.; and (5) both the verse and story are, in all probability, later additions and did not form part of the original Pañcatantra.

---

1 It follows from this that Kāmandaki's Nītiśāstra was in existence before c. 550 A. D., and was written at least some ten or twenty years before that time. The opinion of Winternitz (Gesch. d. ind. Litt., 3, 526), based on not sufficient grounds, that Kāmandaki in all probability wrote his work in 700—750 A. D. seems therefore to be incorrect.

gZER-MYIG,  
A BOOK OF THE TIBETAN BONPOS  
TIBETAN TEXT ACCORDING TO THE BERLIN-MANUSCRIPT  
EDITED AND TRANSLATED  
by A. H. FRANCKE.

IV

༄༅ ། : ། གཡང་རྒྱུ་ལྟེན་སྒྲུབ་ན། ར་ཏ་ཉིང་ཅེ་གོན་རམ། གང་ཟག་སྤྱིའི་ Fol. 36a

སྒྲུབ་ན། གཤེན་རབ་ཀྱིས་བསྟན་ ༥ ༥ བ་སྤྱེལ་བའི་ལེའ་ཁྱོ་ 1. 2 empty. 1. 3

སྒྲུབ་ནས་ཤམ་པོ་ལྟ་ཅིའི་སྒྲོ་ཁ་ན།

ཐུགས་ལས་སྤྱེལ་བའི་མ་ལོ་དང་།

གསུང་ལས་ ༥ སྤྱེལ་བའི་གཡུ་ལོ་དང་། 1. 4

གཤེན་རབ་ཉིད་ཀྱི་སྒྲུ་དང་གསུམ།

མཚན་པ་བཤིད་ཅིང་། ལྟ་བུ་ག་འཚལ།

ང་སྤྱིང་ ༥ རྒྱུ་ལྟེན་མེ་དོག་འབྱུལ། 1. 5

སྒྲོ་བ་མཚན་ཅིང་པན་གྲུགས་འབྱུར།

དེ་ལྟར་ལོལ་མོ་ལྷང་རིངས་ན་བཞུགས་ན། དེའི་ཅེ་དེའི་དུས་ ༥ ༥ ། ཡི་གཤེན་ 1. 6  
Fol. 36 empty

གཡང་རྒྱུ་མེས་ས་དཔའ། འགྲོ་བའི་དོན་ལ་དགོངས་པ། གཤེན་རབ་ཀྱི་འཁོར་ལ་

- Fol. 37a མེས་པ། གཡུང་རྒྱུ་གི་ཤོན་ ༥ ལ་ཉན་པ། བར་དེར་སྐབས་ཕྱི་བར་གེས་པས། །  
ནམ་མཁའ་ལས་ཆར་བཞིན་དུ་བབས་སོ། ། ནམ་མཁའ་ལས་བབས་པའི་ཡི་གཤེན་  
1. 2 གཡུང་རྒྱུ་སེམས་དཔའ་ཆེ་བྱུང་གོང་ལྷ་ཅན་དང་༥ ཡང་བྱུང་ལྷུག་སྐྱུག་ཅན་དང་༥  
གཞོན་པ་ཁྲ་སྐྱུག་ཅན་དང་། རྒྱ་པོ་དབལ་སྐྱུག་ཅན་དང་། བུད་ཅིང་ཆར་སྐྱུག་  
ཅན་དང་། གཤེན་རབ་དང་ཐབས་གཅིག་དུ་བཞུགས་སོ། །
1. 3 ཡང་ཡི་གཤེན་གཡུང་རྒྱུ་སེམས་དཔའ་ནམ་མཁའ་ལས་བབས་པའི་ནམ་  
མཁའི་པ་དན་ཅན་དང་༥ ཁྱུང་གི་ཐུ་མཚན་ཅན་དང་༥ རྒྱུ་ཀྱི་འཕར་འདབ་ཅན་དང་༥  
1. 4 མ་བའི་རྗེས་བྱུངས་ཅན་དང་༥ ཁྱུང་གི་གཡུང་སྐྱུན་ཅན་དང་༥ ༥ གཤེན་རབ་[དང]  
ཐབས་གཅིག་དུ་བཞུགས་སོ། །
- ཡང་ཡི་གཤེན་གཡུང་རྒྱུ་སེམས་དཔའ་ནམ་མཁའ་ལས་བབས་པ་ནི་དབལ་  
1. 5 བོན་མདུང་ཅི་ཅན་དང་༥ གསང་མདུང་རྒྱུག་ཅན་དང་༥ ༥ རྗེས་རི་འཆིས་བ་ཅན་  
དང་༥ གཤེན་ཁྲི་ལོ་གནས་བྱུངས་ཅན་དང་༥ དུང་འཕར་པོ་པར་ཆུང་ཅན་དང་༥ གཤེན་  
རབ་དང་ཐབས་གཅིག་དུ་བཞུགས་སོ། །
1. 6 དེ་ནས་ཡི་གཤེན་གཡུང་རྒྱུ་སེམས་དཔའ་ནམ་མཁའ་ལ[ས]་༥ བབ་པའི་འཕྲོ་  
ཆད་ནས། གཤེན་རབ་ལ་སྒོར་བ་བྱས། རྒྱ་བྱུག་བཅའ་༥ མཚན་པ་བྱུང་ནས་ཁྱུས་  
པའི་མདོར༥ རྒྱུན་པ་ལགས། བདག་ཅག་ཡི་གཤེན་གཡུང་རྒྱུ་སེམས་དཔའི་འཁོར་  
Fol. 37b ནམས་ལ། གསས་ ༥ མཁར་སྐྱུས་བཞུ་དུག་ཅུང་ནང་ནས་ཀྱང་༥ དེས་པའི་དོན་ཅིག་  
བཤད་དུ་གསོལ་ཞིས་ཁྱུས་པས། གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྐྱུལ་པ།

1 vgl. ཆེ་བྱུང་གོང་ལྷ་ཅན་ 2 ནམ་ཁ་ 3 vgl. . . . བ་དན་ཅན་ 4 vgl.

. . . ཐུ་མཚན་ཅན་ 5 . . . 6 འཕར་སྐྱུག་ཅན་ 6 ཅུང་

ཡི་གཤེན་གཡུང་རྒྱུང་སེམས་དབའ་ནམས།

བོན་ལ་རྒྱ་ཆེ་གངས་མང་ཡང། །

1. 2

དབང་པོ་རབ་དྲུ་བྱིན་འདྲུག་པས།

མན་ངག་ལུང་གི་བོན་བཟུན་ཏི།

ཞེས་གསུང་ནས། གཤེན་རབ་གཡུང་རྒྱུང་སེམས་དབའ་ནམས་ལ། མན་ངག་  
ལུང་གི་བོན་བཟུན་ནས། ། གསལ་པོ་ལྷ་ཅེ་འི་བདག་དྲུ་བསྐྱོས་སོ། ། གསལ་པོ་ལྷ་ཅེ་འི་  
གསལ་སྐུ་ཁར་ན། ཡི་གཤེན་གཡུང་རྒྱུང་སེམས་དབའ་ནམས་ཀྱིས་འཁོར་བའི་  
སེམས་ཅན་གསལ་ཆད་ལ་མན་ངག་ལུང་གི་བོན་ཟློན་ཏི། དེ་ནས་ཡང།

1. 3

ཟློན་པ་གཤེན་ ། རབ་སྤྱི་བོ་དང།

4

མ་ལོ་དང་ནི་གཡུ་ལོ་གཉིས།

པར་བོ་སོ་བརྒྱད་ནང་དྲུ་གཤེགས།

བར་སྒྲུང་ཁམས་ཀྱི་སྤྱིད་གཤེན་ནམས།

སྒྲ་རབས་ཐར་ཡང་ཕྱི་རབས་འཕེལ།

གཤེན་ ། རབ་འཁོར་དྲུ་ཆར་ལྷར་འབབ།

1. 5

དབལ་བོན་རིམ་པོ་དང། ཡི་གས་བོན་གོ་གྲུལ་དང། ཁྱི་བོན་ཕྱ་སངས་དང།

གཉིར་བོན་གོ་འཆི་དང། འོ་བོན་འབྲང་ཆུ་དང། མཚམས་བོན་ཡོ་ཁྱུ་དང། གཤེན་

རབ་དང་ཐབས་གཅིག་ ། དྲུ་བརྒྱགས་སོ།

1. 6

བདུད་བོན་ཐུ་ལྷགས་དང། དཔུང་བོན་ཡི་ཐན་དང། བཙན་བོན་མཚལ་ལྷགས་

དང། གཤེན་རབ་དང་ཐབས་གཅིག་དྲུ་བརྒྱགས་སོ།

1 འཁར་      2 ཡི་ཐར་



Fol. 38a

སྲིད་བོན་ཕུ་ཅོ་དང་། སྒྲིམ་བོན་གཙུག་སྤྲུལ་དང་། ། ལྷ་བོན་  
ཐོད་དཀར་དང་། དེ་ནམས་ནི་ཡ་གཡིན་གཉན་པོ་བཅུ་གསུམ་སོ། ། གཤེན་རབ་དང་  
ཐབས་གཅིག་ཏུ་བཞུགས་སོ། །

1. 2 དེ་ནས་ཡང་རྒྱ་བོན་ཚོས་པ་དང་། ཉི་བོན་རྒྱུ་མ་དང་། ། སྐར་མོན་ཚུ་གྲུང་དང་།  
སྒྲིན་བོན་བུལ་དང་། གཞུང་བོན་ཁག་པ་དང་། གཤེན་རབ་དང་ཐབས་གཅིག་ཏུ་  
བཞུགས་སོ། །

དལ་བོན་ལྷང་ཀྱང་དང་། ཟེར་བོན་གཏང་སྒྲན་དང་། ལོ་བོན་ཅིས་འདེབས་དང་།

1. 3 ཇི་བོན་ལྷང་པ་དང་། ། དེ་ནམས་ནི་ཡ་གཡིན་གཉན་པོ་དཀྱའི་བོན་པོ་ལགས་ཏེ།  
གཤེན་རབ་དང་ཐབས་གཅིག་ཏུ་བཞུགས་སོ། །

1. 4 དེ་ནས་ཡང་སྲིད་གཤེན་སྤྲུང་གཤེན་། གཡའ་རི་དང་གངས་བྲག་། ལ་གནས་  
པ་ནམས་ཀྱིས། གཤེན་རབ་ཀྱི་འཁོར་ཏུ་ཇི་བཞིན་ཏུ་འབྱུངས་སོ། ། ལྷ་བོན་ཡར་སྤྲོ་  
དང་། གཉན་བོན་ཐང་ཐང་དང་། རྒྱལ་བོན་ཐོག་རྩེ་དང་། སྐར་བོན་འཕྱིར་དང་། གཟེར་

1. 5 བོན་ཚོ་ལ་། པོ་དང་། སྲིན་བོན་ཡང་དང་། འདེ་བོན་ལྷུང་བོན་གྱིར་མཁན་དང་། སྲི་  
བོན་སྤྲུལ་པ་ལ་ཉ་དང་། ལྷ་བོན་སྤྲུལ་བོན་ལི་ཕྱིན་དང་། གཤེན་རྩེ་ལི་བོན་པོ་གཉི་བོན་

1. 6 ཕྱོན་ཁྲི་<sup>10</sup>དང་། རྒྱུ་ཀྱི་བོན་པོ་འབྲུལ་བོན་གསང་བ་དང་། ཐར་བོན་། ལྷ་སྒྲུལ་དང་།  
དེ་ནམས་ནི་ས་གཡིན་འདུལ་བའི་བོན་པོ་ལགས་ཏེ། གཤེན་རབ་དང་ཐབས་གཅིག་  
ཏུ་བཞུགས་སོ། ། གཤེན་རབ་ལ་དེ་ནམས་ཀྱིས་སྒྲོར་བ་བྱས། ། ལྷ་ལྷག་བཙའ་ནས་

1 ལྷག་པ་(?)

2 vgl. དལ་བོན་དཔུ་བྱ་དཀར་

3 vgl. ལོ་བོན་ཐོག་རྩེ་

4 vgl. ཇི་བོན་དང་ལྷག་

5 ལྷ

6 གཞུགས་

7 ལྷ

8 ལྷུང་བོན་གྱིར་

མཁན་

9 སྤྲུལ་པ་

10 ཕྱོན་ཁྲི་

ལྷས་པའི་མདོ། ལྷོན་ ༥ པ་གཤེན་རབ། བདག་ཅག་སྤྱི་བཤེན་སྤྱང་གཤེན་ནམས་<sup>Fol. 38b</sup>  
 ལ་གསལ་མཁའ་ལྷས་བརྒྱ་རྒྱུ་ཅུ་ཉི་ཤེས་ཀྱང་། དེས་ཆོག་བདེན་བའི་བོན་ཅིག་  
 བཤད་དུ་སྦྱོར་ཞེས་ལྷས་པས། གཤེན་རབ་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་པ། ༥ ལྷ་བའི་གཤེན་<sup>1. 2</sup>  
 པོ་བྱིན་ནམས་ལ་དབང་པོ་འཁྱིལ་གྱི་སྦྱོ་ཡོད་པས། སྤྱི་བཤེན་གྱི་བོན་བསྟན་ནོ།  
 གསུང་ནས། སྤྱི་བཤེན་པོ་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་བོན་བསྟན་ནོ། བར་སྤང་དང་གཡའ་རིའི་  
 བདག་དུ་བསྐྱོས་སོ། སྤྱང་ ༥ གཤེན་སྤྱི་བཤེན་དེ་ནམས་བར་སྤང་གཡའ་རིའི་སྤྱོད་<sup>1. 3</sup>  
 ཁམས་ཅན། འཁོར་གྱི་སེམས་ཅན་མང་པོ་ལ། སྤྱི་བཤེན་གྱི་བོན་སྟན་ནོ།

དེའི་དུས་དེའི་ཆོན་ ༥ རི་རབ་ཀྱི་ཅེ་མོ་ནས་དཔལ་གྱི་རྩ་ཚངས་པ་དང་ ༥ བརྒྱ་<sup>1. 4</sup>  
 བྱིན་དང་། གཡུང་རྒྱུ་ཆེན་པོ་བཞི་དང་། སྤྱི་བཤེན་རྩ་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོ་བཞི་དང་།  
 རྩ་འབྲུལ་གྱི་རྩ་རྩེ་ཅེ་མོ་ཆེན་བདུན་དང་། རོལ་མཆོད་ཀྱི་ནམས་ཀྱང་འོལ་མོ་ལྷང་  
 རིངས་ལྷ། ལྷས་མཁའ་ལས་ ༥ ཆར་བཞིན་དུ་བབས་སོ། ལྷོན་པ་ལ་རྩ་རྒྱུ་བྱས།<sup>1. 5</sup>  
 ལྷོན་པ་ལགས། མཁའ་ལགས་མཁའ་ལྷས་བརྒྱ་རྒྱུ་ཅུ་ཉི་ཤེས་ ༥ དེས་ཆོག་བདེན་  
 བའི་བོན་ཅིག་བདག་ཅག་ལ་བཤད་དུ་གསོལ་ཞེས་གསུངས་པས། གཤེན་རབ་ ༥  
 ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་པ། བདག་ལ་ལྷ་བཤེན་ནམས་ནི། མཐུ་སྟོབས་ཕྱིན་ལྷབས་ཅན་<sup>1. 6</sup>  
 ཡོད་པས། ལག་པོ་སྤྲགས་ཀྱི་བོན་བསྟན་ནོ། ཞེས་གསུང་ནས་འཛིག་ཅེན་གྱི་ཁམས་  
 ཀྱི་སེམས་ཅན་ནམས་ལ། ཞི་བའི་ ༥ རང་གིས་མ་འདུལ་ནས། དྲག་པོ་སྤྲགས་ཀྱིས་<sup>Fol. 39a</sup>  
 བསྐྱལ་བའི་ཕྱིར། ལག་པོ་སྤྲགས་ཀྱི་བོན་བསྟན་པས། རྩ་ཅེ་དགུ་ནམས་བདག་དུ་  
 གཤེན་པས། འཛིག་ཅེན་རྩ་ཆོག་པ་དེ་ནམས་ཀྱང་། རྩོགས་བཞི་མཆོས་ ༥ བརྒྱད་སྤྱིར་<sup>1. 2</sup>  
 ཁམས་ཅན་པོ་ཆོད་ཅེད་པའི་བདུད་འདུལ་ལོ།

1 འཁའ་

2 རྩོང་ཁམས་

3 རྒྱ་ཕྱིན་

4 ལྷས་ཀ་

5 འཁམས་

དེའི་ཆེ་དེའི་དུས་ན་སྟོན་པ་གཤེན་རབ་བྱེ་བོ་ནི་དགའ་ལོ་གསུམ་བཞིས་ནས །

1. 3 གྱུ་མཚོ་ལ་ཁྱུ་བྱེད་པ་དང ། བྱོང་བྱེད་ལ་སྐྱེ་འཆག་པ་དང ། གྱལ་པོ་ས་ཁྲི་ཞེས་  
འབྲུལ་བའི་དུས་ཡིན་པས ། གཤེགས་པར་དགོངས་ནས་འཁོར་པ་ལ་ཡང་བཀའ་  
སྤྱལ་ནས ། ཡབ་ཀྱི་ཤིང་ན་འཁོར་ལོ་བརྟུན་པ་ལ་བཅེས ། སྐྱེ་ལུ་ཤུ་འོད་ཟེར་

1. 4 མང་པོ་ཕྱུང་བས ། སྟོན་ཁྲི་ལ་ཁྱུ་བྱེད་པོ་སྐྱེ་བས་བཞི་ལས་འབྲུང་བའི་གཤེན་  
ཆེན་པོ་བཞི་སྐྱེ་ལོ་ ། ཤར་བྱོགས་འབྲུང་བ་བྱེད་པོ་ལོ་དེ་ཀྱི་རྩེ་ལོ་ཅན་གསལ་

1. 5 བའི་བྱེ་མང་དགུ་སྐྱེགས་བསྐྱེམས་ནས ། སྟོན་པ་ཁྲི་གཤེན་རབ་དང་ཐབས་གཅིག་  
དུ་གཤེགས་སོ། ། དྲང་བྱོགས་འབྲུང་བ་རྩེ་གི་པོ་ལོ་སངས་རྒྱུ་བྱེད་པོ་ལོ་ལོ་སྐྱེ་མཁའ་ལོ་<sup>3</sup>  
གཡུང་མངའ་སྟོན་མོ་ཅན་དེ་ཞེས་སྟོན་ཀྱི་དུད་པ་སྐྱེ་ཆོགས་བསྐྱེམས་ནས ། སྟོན་

1. 6 པ་གཤེན་རབ་དང་ལྷན་ཁྲི་ཀྱེད་པོ་གཤེགས་སོ། ། ལྷུང་བྱོགས་འབྲུང་བ་རྩེ་ལོ་ལོ་  
བདུད་ཅི་ལོ་ཟེལ་པ་ཅན ། བདུད་ཅི་ལོ་བུས་པ་བསྐྱེམས་ནས ། སྟོན་པ་གཤེན་རབ་དང་

Fol. 39b ལྷན་ཁྲི་ཀྱེད་པོ་གཤེགས་སོ། ། ལྷུང་བྱོགས་འབྲུང་བ་སའི་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་  
ཅན་ཞལ་ཟས་རོ་མཚོག་སྐྱེ་ཆོགས་པ་བསྐྱེམས་ནས ། སྟོན་པ་གཤེན་རབ་དང་ཐབས་  
གཅིག་དུ་གཤེགས་སོ། །

དེའི་དུས་ན་འཁོར་པ་མང་པོ་ཡང ། ལ་ལ་རྩ་དྲུང ། ལ་ལ་ལོ་གཤེན་འཁོར །

1. 2 ལ་ལ་ཁྲི་དྲུང་འབྲུད ། ལ་ལ་ལོ་ཆོན་འཁོར ། ལ་ལ་ལོ་སྐྱེ་ཁྱུ་གསལ ། ལ་ལ་ལོ་སྐྱེ་  
ཕྱེ་ཞེན ། ལ་ལ་ལོ་སྐྱེ་ཁྱུ་གསལ ། དེ་ནས་སྐྱེ་གཤེན་རབ་ཁྲི་ལོ་ཆེ་དང ། མེད་གི་

1. 3 བཞིས་མཐའ་མནན་ནས་གཤེགས་སོ། ། ལས་མཁའ་ལ་ཤུ་གཞུང་ཆོད་སྐྱེ་ལྱེད་ལོ་དོད་

1 གྱུང་

2 གྱུ

3 ལས་ཀ

4 ཁྱུད་

འཕྱིབས་སོ། ས་གཞི་ལ་བྱེདྲག་སྒྲ་ཚྭ་གས་ཀྱི་ཚལ་སྒྱེས་སོ། སྒྲ་སྒྲན་པ་བྱེདྲགས་བཅུ་  
ཀུན་ནས་བྲག་གོ། འཛིག་ནིན་གྱི་ཁམས་ཀྱང་ཤིན་དུ་ ༥ འབྲུལ་ལོ། 1. 4

གྲོང་ཁྱིམ་ལང་མིང་གི་སྒྱི་ནམས་ཀྱང་ཤིན་དུ་འཛིགས་ནས། རྒྱལ་པོ་ས་ལ་འདི་  
སྒྲན་སྒྲར་འདུས་ནི། རྒྱལ་པོ་ལ་འདི་སྒྲན་ཅེས་ཞུས། འདི་ན་བྱ་ཅི་འདི་རྒྱན། ཅི་འདི་རྒྱ་  
ལགས། ༥ རྒྱལ་རྒྱལ་བྱ་གསལ་ཁྱབ་ཀྱིས་བཀའ་སྒྲུལ་པ། འདི་གཞན་གང་ཡང་ས་ 1. 5  
ལགས་སོ། སྒྲན་རྒྱལ་པོ་འདི་སྒྲན་སོ། བདག་གི་སྒྲིང་མོ། ཡུས་པོ་གྱི་རྒྱལ་ཞན་ས།

ཡུལ་འོལ་མོ་ལྷང་རིངས་སུ་རྒྱལ་པོ་ཐོན་ཐོན་ཀར་ལ་བུལ་ ༥ བས། རྒྱལ་བྱ་ཞིག་སྒྲི 1. 6  
འཁྱུངས་པས། རྒྱའི་ཞལ་མཐོང་མ་ཐག་དུ། ཡབ་ཡུམ་དང་། ཡུལ་ཁམས་དེ་རི་  
སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལྷས་ལས་དཔལ་ཤར་པས། མཛོན་སྒྲུབ་དུ་སངས་རྒྱས་སོ།  
དེ་ལས་ ༥ རྒྱལ་བྱ་དགྲུང་པོ་གསུམ་བཞེས་ནས། ཡབ་དང་འཕུན་པར་རྒྱ་མཚོ་ལ་སྒྲི Fol. 40a

ཁྱིམ་མཚན་པ་དང་། གྲོང་ཁྱིམ་ལ་སྒྲི་འཆག་དུ་བཞེདགས་ཤིང་། རྒྱལ་པོ་ས་ལ་[པ་]  
ཞེས་འབུལ་བའི་དུས་ནི་འདི་རིང་གི་གདུགས་ ༥ འདི་ལགས་པར་ངེས་སོ། རྒྱལ་ 1. 2  
བྱ་དེ་ནི་ནས་པ་ཐམས་ཅད་མཆིན་པ་སྒྲུལ་པ་འདི་སྒྲི་ཅིག་འཛིག་ནིན་དུ་འབྱུང་བ་ལགས་  
པས། གྲོང་ཁྱིམ་ལང་མིང་གི་སྒྱི་ནམས་ཀྱང་། སྒྲོན་གྱི་དཔྱིངས་ནས་སྒྱེས་པ། ལུས་

པོ་ ༥ ཀུན་དག་པར་ཁྱིམ་ཤིང་། མཐོན་སྒྲ་ཚྭ་གས་སྒྲུས་ཤིག་༥ རྒྱལ་བྱ་དེ་འདི་ཞལ་ 1. 3  
མཐོང་མ་ཐག་དུ། མདུན་བསུ། རྒྱ་བྲག་བསུ། སྒྲོང་བ་བསུ། མེ་དོག་བུལ་ནས།

རྒྱལ་ཞན་མའི་ ༥ རྒྱ་ལགས་པས། འོ་སྒྲོལ་ཡང་དེ་དེ་དུས་སུ་སངས་རྒྱས་དེ་འོ་བྱེདྲོ་ 1. 4  
ངེས་སོ། རྒྱའི་གསུངས་པས། རྒྱལ་པོ་ཡབ་ཡུམ་དང་གྲོང་ཁྱིམ་གྱི་སྒྱི་ནམས་ཤིན་དུ་  
ཡང་དགའོ་༥ མེ་དོག་སྒྲ་ཚྭ་གས་ ༥ བདུས་ཤིག་༥ ཁྱིམ་དག་པར་བགྱིས་སོ། 1. 5

1 སྒྲིངས་ 2 རྒྱུང་ 3 རྒྱུ་ 4 ཐུས་ཤིག་༥ 5 མའོ་ 6 བདུས་

- རྒྱལ་པོས་ཀྱང་རིན་པོ་ཆེདི་རྒྱལ་པོར་ཞལ་ནས་རོལ་མོ་སྒྲ་ཆོགས་པ་ནི་བཅས།  
 རྒྱལ་བུ་ཞལ་སྒྲག་གིས་བྱང་ནས་མཐུན་བསྟེན། རྒྱུ་བ་བྱས། རྒྱ་བྱག་བཅའ། ॥  
 1. 6 མཚན་པ་ལྟལ་ལོ། དེ་ནས་རྒྱལ་བུ་ཤིང་ན་ལ[ས]་བབས་ནས། རྒྱལ་པོ་ས་ལ་ལ་ཞི་  
 ས་ལྟལ་བས། ཞབས་གར་བཞག་པར་ཆེས་ནས་རིན་པོ་ཆེ་འབར་བདེ་མེད་ག་པར་  
 Fol. 40b མ་བརྒྱ་ཙ་བརྒྱད་པ་རི་བཀྱ་ལས་ལས་ཐལ་བས། ॥ རྒྱལ་པོ་ས་ལས་ཀྱང་། ལྷུ་པ་  
 པདི་སྒྲ་ཅིག་ལགས་པར་མཆེན་ནས། ལྷུ་ར་ཞི་ས་ལྟལ་ལོ། དེ་ཡི་ཡན་ཏན་གྱིས་  
 ལྷིབ་པ་བྱང་ནས། སྤྱང་ཁྱེར་ལང་ལིང་གི་རྒྱལ་པོ་དང་། སྤྱི་ནམས་དང་སེམས་ཅན་  
 1. 2 ཐམས་ཆད་ཀྱང་མ་། ལུས་པར་སངས་རྒྱས་སོ།  
 དེ་ནས་འབྱུང་བདེ་གཤེན་ཆེན་པོ་བཞིས་སྟོན་པ་ལ་འདི་རྒྱུད་ཅེས་གསོལ་དོ།  
 སྟོན་པའི་སྟོན་མ་གཤེན་རབ་སྤྱི་པོ་ལགས།  
 བདག་ཅག་འཁོར་གྱི་དམ་པ་འདི་སྟོན་ཅིག།  
 1. 3 གཞིག་༥ ཀྱང་ཐར་པའི་འབྲས་བུ་སྤྱི་ཐོབ་པར།  
 སྤྱང་ཁྱེར་འདི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཆད་ནི།  
 གཞིག་ཀྱང་མ་ལུས་ཐམས་ཆད་སངས་རྒྱས་པ།  
 རྒྱ་དང་འབྲས་བུ་རྩི་ལྷ་བྱ་ཞིག་ལགས།  
 1. 4 ཤིང་༥ རའི་ཁ་ནས་ཐར་ལ་ཞབས་པལ་ནས།  
 ཞི་ས་པར་ལ་ལྟལ་བདེ་སྤྱི་དེ་པ།  
 དཔགས་པའི་ཡན་ཏན་རྩི་ལྷ་བྱ་ཞིག་མཆིས།  
 1. 5 དེ་རྒྱུད་ལྷས་པ་ལ། སྟོན་པས་བཀའ་སྤྲུལ་པ། རིགས་ཀྱི་༥ ལྷ། འབྱུང་བདེ་གཤེན་  
 ཆེན་པོ་བཞི། དེ་ནི་འདི་རྩི་སྟོན། སྟོན་དང་པོ་བདག་གི་ཡབ་རྒྱལ་པོར་ཐོད་དཀར་གྱིས་  
 ཞབས་ཀྱི་འཆགས་དང་། བསྟན་པ་བཞག་པའི་ལྟལ་ཡང་འདི་ལགས་སོ། བདག་

གི་ས་ལུས་ཀྱི་སྒྲིམ་བུ་ཡོ་ ༥ གྱི་རྒྱལ་ཞེན་མ་ཡང་ཡུལ་འདིར་སྐྱེ་འབྱུངས་པ་ལགས་ 1. 6

སོ། ཞེ་ས་པར་ཡུལ་བ་ནི་བདག་གི་བྱི་མེས་དང་ཞང་པོ་ལགས་སོ། འོ་སྒྲིམ་གདོང་

ལ་གཅིག་ཀྱང་ས་ལུས་པར་སངས་རྒྱས་པ་ནི། ལས་འབྲོ་སྐྱབས་པ་ཤོགས་ ༥ གཅིག་ Fol. 41a

དུ་སྒྲིམ་པ་ལགས་ནི། སྒྲོན་ནས་སྒྲིབ་པ་སྒྲུངས་པས། འདི་རིང་བདག་ལ་སྒྲོང་པ་

བྱས། རྒྱ་བྱག་བཅའ་ལ། མཚོན་པ་ཡུལ་བས་ཚོགས་[གཞིས་]རྫོགས་ནས་སངས་རྒྱས་

པ་ལགས་སོ། ཡང་འབྱུང་ ༥ བའི་གཤེན་པོ་བཞིས་སྒྲོན་པ་ལ་ཞུས་པ། 1. 2

སྒྲོན་པ་ནི་སྒྲོན་མ་གཤེན་རབ་ཤི་བོ་ལགས།

བདག་ཅག་འཁོར་པ་དེ་འབྱུང་བའི་གཤེན་པོ་ནམས།

གཡུང་རྒྱུང་པོན་གྱི་སྒྲིམ་མང་པོ་ལ།

ཇི་ལྟ་བུ་ཞིག་བསྐྱབས་ན་ ༥ སྒྲིབ་གཞིས་བྱང་པ་ལགས། 1. 3

ཇི་ལྟ་བུ་ཞིག་བསྐྱབས་ན་ཚོགས་གཞིས་རྫོགས་པ་ལགས།

ཇི་ལྟ་བུ་ཞིག་བསྐྱབས་ན་མཚོན་སངས་རྒྱས་པ་ལགས།

ཅེས་ཞུས་པས། གཤེན་རབ་ ༥ གྱིས་མགའ་སྐྱེལ་པ། 1. 4

བདག་ལ་ཞུ་བའི་གཤེན་པོ་ནམས།

དབང་པོ་མཐའ་མའི་སྒྲིམ་ཡོད་པས།

འོད་ཟེང་སྒྲིམ་པ་དེ་དོན་བསྐྱུར་ནོ།

ཞེས་གསུང་ནས་པོན་གྱི་སྒྲིམ་མ་བརྒྱུད་པ་ནི་སྒྲོང་རང་རྒྱས་པ་ ༥ འབྱུངས་གྱི་རོན་བསྐྱུར་ 1. 5

ནས། སྒྲོང་ཁྱིམ་ལང་ལིང་བདག་དུ་བསྒྲིམ་སོ། ནེ་ནས་སྒྲོང་ཁྱིམ་ལང་ལིང་གི་

དབྱུས་སུ། གསལ་སྐུལ་མཁའ་མཁོང་ས་ཏུ་རིངས་པ་ཞེངས། འབྱུང་པ་བཞི་དེ་གཤེན་པ་

1. 6 ཡང་། འཁོར་བའི་སེམས་ཅན་ཁྱེད་པོ་ལ། གསུམ་མཁར་ཁོང་མ་རྩ་རིངས་ནས།  
གྲུས་པ་འབྱུང་གི་བོན་སྟོན་ནོ།

དེ་ནས་ཡང་སྟོན་པ་གཤེན་རབ་ཀྱི་བོན་ནི། མཚོ་མུ་ལེ་སྟོང་ལྷན་ཉར་གྱི་འགུམ་  
Fol. 41b རྒྱ་ཁྲུས་ལ་གཤེགས་སོ། ཟླ་བ་ཉ་གསུམ་གྱི་དུས་ཁྲད་ཁྱེད་པོ་ལ། ཉ་དང་པོ་  
དཀར་བའི་དུས་སྟོན་པ་ལ་གནས་གྱི་ཆས་སྒྲུབ་ཁྲུས་གསོལ་ལོ། ཉ་བར་མ་དམར་  
བའི་དུས་སྟོན་པ་ལ། བར་སྒྲུབ་གྱི་ཁྲུས་སྒྲུབ་གསོལ་ལོ། ཉ་ཐ་མ་སྟོང་བའི་དུས་  
1. 2 སྟོན་པ་ལ་སའི་ཁྲུས་སྒྲུབ་གསོལ་ལོ། ཁྲ་ཁྲ་ཕྱི་དང་གསུམ་གྱི་སྟོན་འབྱུང་  
ཐལ་དུ་མང་པོ་ཡིས། གཤེན་རབ་ལ་སྒྲུབ་སྟོར་ནས།

འོལ་ལོ་ལྷང་རིངས་གནས་མཚེག་དམ་པ་རྩ།

སྒྲ་དང་རོལ་མོ་མང་པོ་རྒྲངས་ཏེ་གཤེགས།

བཀྲ་ཤིས་པོ་བྲང་པར་པོ་སོ་བརྒྱད་དུ།

1. 3 ཁྲ་ཁྲ་ཕྱི་དང་། གསུམ་གྱི་སྟོན་ལ།

པོ་ཏུ་ཅེ་ནས་པ་གསུམ་གྱི་བོན་སྟོན་ནོ།

འགྲོ་བ་རིགས་དྲུག་སེམས་ཅན་ཐམས་ཆད་ལ།

སྟོན་པའི་དབང་པོ་དྲུག་ལས་འོད་ཟེར་བྱང་།

འདུལ་བའི་གཤེན་དྲུག་སྒྲུལ་ནས་འདུལ་བ་མཛད།

1. 4 ལྷང་། བའི་སྒྲུག་བསྐལ་ཆེ་བའི་ཁྲ་ཡུལ་ན། ཁྲ་འི་བོན་པོ་གསལ་བ་ཀུན་ཤེས་སྒྲུབ་  
སྒྲུལ་ནས་ཁྲ་ནསས་ལ་འཕྲོན་པའི་སྟོན་པ་མཛད་ནོ། ཁྲ་མ་ཡིན་གྱི་ཡུལ་དུ་ཕྱོན་ནས་

1. 5 ཁྲ་མ་ཡིན་གྱི་བོན་པོ་དེ་སྒྲུབ་བཟང་ལྷེ་འབར་དུ་སྒྲུབ་སྒྲུལ་ནས། ཁྲ་མ་ཡིན་

རྣམས་ལ་འདྲིན་པའི་ཚྭ་པ་མཛད་ནོ། ། འཁོར་བའི་བྱི་ཡུལ་དུ་བྱིའི་ཐོན་པོ་ཚྭ་པ་  
 གཤེན་རབས་ཉི་དུ་སྐྱུལ་ནས། རྣམས་པ་བྱི་རྣམས་ལ་འདྲིན་པའི་ཚྭ་པ་མཛད་ནོ།  
 འཁོར་བས་པོ་བྱེད་མེད་གི་ཡུལ་དུ་བྱེད་མེད་གི་ཐོན་ ། པོ་ནི་བཟང་ཅན་གྱི་སྒྲིན་ལྟ་བུར་ 1. 6  
 སྐྱུལ་ནས། ཐིགས་པོ་བྱེད་མེད་རྣམས་ལ་འདྲིན་པའི་ཚྭ་པ་མཛད་ནོ། ། བཀྲེས་སྒྲིན་  
 ཡི་དགས་གྱི་ཡུལ་དུ་བྱེད་རྣམས་ཡི་དགས་གྱི་ཐོན་པོ་གྲངས་འཛོན་དཀྲིངས་ལྟ་བུར་སྐྱ་  
 སྐྱུལ་ནས་བཀྲེས་སྒྲིན་ཡི་དགས་རྣམས་ ། ལ་འདྲིན་པའི་ཚྭ་པ་མཛད་ནོ། ། ལྷག་<sup>2</sup> Fol. 42a  
 བསྐལ་དབྱུལ་བའི་ཡུལ་ཁས་ས་ལྟ་བུལ་བའི་ཐོན་པོ་འབྲུལ་བོན་ངར་དྲག་བྱས་ས་  
 བ་ལྟ་བུར་སྐྱུལ་ནས། ། ། དབྱུལ་བ་རྣམས་ལ་འདྲིན་པའི་ཚྭ་པ་མཛད་ནོ། ། 1. 2

དེའི་ཚེ་དེའི་དུས་ན་ཚྭ་པ་གཤེན་རབས་བྱི་བོ་ནི། ཡུལ་འོ་ལ་མོ་ལྷང་རིངས་སུ།  
 གཤུང་དྲུང་ཐོན་གྱི་བརྟན་པ་ལ་ཉན་ ། བའི་སེམས་ཅན་ནི་རབ་དུ་ཡང་གྲངས་མང་ 1. 3  
 ཅི། མས་མཁའ་འོ་སྒྲིན་ལྟར་གདོངས་དེ་ཉན་ནོ། ཚྭ་པས་ཀྱང་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ།  
 སྐྱས་འདུལ་བ་ ། རྣམས་ལ་བརྟན་པ་སྐྱུའི་པུ་ཅེ་བཞག་གོ། ། གཤུང་གིས་འདུལ་ 1. 4  
 བ་རྣམས་ལ་བསྐྱགས་པ་གཤུང་གི་པུ་ཅེ་བརྟན་ ། ཐུགས་ཀྱིས་ ། འདུལ་བ་རྣམས་ 1. 5  
 ལ་བསྐྱབ་པ་ཐུགས་ཀྱི་པུ་ཅེ་བརྟན་ནོ།

བཀའ་འདུས་པ་རིན་པོ་ཅེ་གཟེར་སྤྱི་གཤི་གྱུར་པས། གཤེན་རབས་གྱི་བརྟན་པ་  
 སྤེལ་བའི་ལེའུ་ཅི། ། བཞི་བའོ། ། 1. 6

1 ཚྭ་པའི་      2 ལྷག་      3 འཁས་ས་



gZER MYIG, I. E.  
 RAYS FROM THE EYES OF THE SVASTIKA,  
 A PRECIOUS SUMMARY OF THE WORD.  
 TRANSLATED FROM THE TIBETAN  
 By A. H. FRANCKE.

(Continued from Asia Major I, p 346.)

IV.

Fol. 36a In the language of the gods of the Svastika: *Ri-ta-hiñ-tse-go-na-ram*. In human language: The chapter relating *gShen-rab's*  
 l.2 empty l.3 propagation of the doctrine.\*\*

- In the last [chapter] [we found] at the door of *Sham-po-lha-rtse rMa-lo*, who had become incarnated out of his spirit,  
 l.4 And *gYu-lo*, who had become incarnated through his word\*,  
 And as third the body of *gShen-rab* himself.  
 We found them presenting sacrifices and divine greetings,  
 l.5 They beat the drums\* and offered flowers,  
 Performed circumambulations and held up umbrellas.

Whilst these were tarrying thus in '*Ol-mo-luñ-riñs*\*, the *Ye-*  
 Fol. 36b *gshen-gYun-druñ-sems-dpa* were at the same time\* meditating on  
 the welfare of the living beings, and were longing to accompany  
*gShen-rab*, and hearken to the [preaching] of the *Bon* of the (Sva-  
 Fol. 37a stika). \* As they perceived that in the meantime an opportunity  
 offered itself, (a door opened), they came down like rain from hea-  
 ven. From heaven came the following *Ye-gshen-gYun-druñ-sems-*  
 l.2 *dpa* of the thought: *Che-rgyal-rgod-zhu-can*<sup>1</sup>, \* *Yañ-rgyal-'abrug-*  
*slag-can*, *gCod-pa-khra-slag-can*, *Drag-po-dbal-shags-can*, *bDud-*  
*rtsii-char-slag-can*. These associated with *gShen-rab* for one aim.  
 l.3 Also [the following] *Ye-gshen-gYun-druñ\*-sems-dpa* came from

1 Compare before *Che-rgyal-hya-zhu-can*.

heaven: *Nam-mkhai-badan-can*<sup>1</sup>, *Khyuñ-gi-ru-mthson-can*<sup>2</sup>, *rGod-kyi-'aphar-'adab-can*<sup>3</sup>, *rMa-bai-ldem-rgyañs-can*, *Khu-byug-gi-gsuñ-snyan-can*\*, joined together with *gShen-rab* for one aim. l. 4

Also the [following] *Ye-gshen-gYuñ-druñ-sems-dpa* came down from heaven: *dBal-bon-mduñ-rtse-can*, *gSañ-mdā-duñ-yug-can*\*, *rÑā-l. 5 stoñ-ri-'achem-ba-can*, *gShañ-khri-lo-gnam-grañs-can*, *Duñ-'aphar-po-phar-chuñ-can*, joined with *gShen-rab* for one aim.

Then the descent from heaven of the *Ye-gshen-gYuñ-druñ-sems-dpa* ceased\*. They circumambulated *gShen-rab*, offered di- l. 6 vine greetings and sacrifices and spake: "Oh teacher, to us, who are thy *Ye-gshen-gYuñ-druñ-sems-dpa*, we pray thee\*, expound from Fol. 37 b out the 360 *gSas-mkhar* [castles], the signification of the truth!" *gShen-rab* replied:

"Oh ye *Ye-gshen-gYuñ-druñ-sems-dpā*,  
Although there be many masters in the *Bon* [doctrine]  
\*Ye are in verity the highest. l. 2  
To you will the *Bon* [precepts] of teaching and exhortation<sup>4</sup> be imparted".

Thereupon *gShen-rab* imparted to the *Ye-gshen-gYuñ-druñ-sems-dpā* the *Bon* [precepts] of teaching and exhortation, and established them as proprietors of *Sham-po-lha-rtse*\*. In the castle of l. 3 *gSas-mkhar*, on the top of *Sham-po-lha-rtse*, these *Ye-gshen-gYuñ-druñ-sems-dpa* teach all beings engaged in the circle of transmigration, the *Bon* [precepts] of teaching and exhortation. Then

Went the teacher *gShen\*-rab-myi-ño* l. 4  
With *rMa-lo* and *gYu-lo*, both of them,  
Into the castle of *Phar-po-so-brgyad*.  
Of the beings called *Srid-gshen* in *Bar-snañ* (realm of the air)  
The former generation was delivered, the later was still increasing.

As attendants on *gShen\*-rab* the following came down like rain: l. 5 *dBal-bon-rom-po*, *Yogs-bon-gto-rgyal*, *Khri-bon-phya-sañs*, *gNyer-bon-gTo-che*, *'O-bon-'abrañ-zu*, *mThsams-bon-Yo-khru*. These joined with *gShen-rab* for one aim.\* l. 6

[Also] *bDud-bon-chu-lcags*, *dMu-bon-ye-than*, *bTsan-bon-mthsal-lcags* joined with *gShen-rab* for one aim.

1 Before . . . *ba-tan-can*.

3 Before *'aphar-slag-can*.

2 Before . . . *ru-mthsan-can*.

4 Man-ñag-luñ-gi-bon.

Fol. 38 a [Also] *Srid-bon-mu-co*, *sKos-bon-gtsug-sras\**, *Phya-bon-the-le*, *lHa-bon-thod-dkar*. These, (counting from *dBal-bon-rom-po*) are named the thirteen *Ya-gYen-gnyan-po*. They joined with *gShen-rab* for one aim.

l. 2 In the same way *Zla-bon-thses-pa*, *Nyi-bon-drañ-ma\**, *sKar-mon-tseu-guñ*, *sPrin-bon-ba-thul*, *gZhā-bon-khug-pa* joined with *gShen-rab* for one aim.

[Then] *Dal-bon-luñ-ku*, *Zer-bon-gtañ-snyan*, *Lo-bon-rtsis-'adebs*, l. 3 *rJi-bon\*-phyur-ba*. These, (counting from *Zla-bon-thses-pa*) are called the nine *Bon-po* of *Bar-gYen-gdod-po*. They joined with *gShen-rab* for one aim.

Thereupon the *Srid-gshen-sNañ-gshen*, that dwell on the Slate l. 4 mountain *gYāri*, and in the rocks of ice\*, were also born like the wind as attendants on *gShen-rab*, as follows: *Klu-bon-yar-snya*, *gNyan-bon-thañ-thañ*, *rGyal-bon-thog-rje*, *sMan-bon-'abriñ*, *gZed-bon-l. 5 rtsol\*-po*, *Srin-bon-ya-ña*, *'aDre-bon-glud-bon-gyer-mkhan*, *Sri-bon-mus-pal*, *Byur-bon-sna-bon-li-byin*, *gShin-rjei-bon-po-gto-bon-byon-l. 6 khri*, *Chud-kyi-bon-po-'aphrul-bon-gsañ-ba*, *Thar-bon\*-gru-skyol*.

These are the *Bon-po*, who overcome the *Sa-gYen*. They associated with *gShen-rab* for one aim. They circumambulated *gShen-rab*, Fol. 38 b presented divine greetings, and spake: "Oh teacher\*, *gShen-rab*, to us, the *Srid-gshen-snañ-gshen*, whilst residing in the 360 *gSas-mkhar*-[castles], tell us one true word of the *Bon* [doctrine]!" *gShen*

l. 2 *rab* spake\*: "Since ye, *gShen-po* that beseech me, have understanding as much as people with middle class organs, I teach you the *Bon*-doctrine of the *Srid-pa-rgyud*. (Bon-tantra of the *Srid-pa* or rulers)." After having spoken thus, he taught the *Bon*-narrative about the first ruler. (*Srid-pa-dañ-po*). Further he established them as possessors of *Bar-snañ* (the realm of air) and of the Slate mountain l. 3 (*gYā-ri*)\*. Thereupon the *sNañ-gshen-srid-gshen* taught in the middle realm of *Bar-snañ* and *gYa-ri* to many beings engaged in the circle of transmigration, the "Tantra of the ruler" (*Srid-pa-rgyud*).

At that time, from the summit of Mount *Ri-rab* (Meru) to 'Ol-mo-luñ-riñs there came the glorious god *Thsañs-pa* (Brāhma)\*, l. 4 *brGya-byin* (Indra), the four great gods of the Svastika, the four great kings or gods of the kingdom of the world, the seven minor gods or princely brothers, the gods of witchcraft, and the (water-sprites)

1 dbañ-po-'abriñ, middle class organs of the five senses.

Nāgas out of the [lake] *Rol-mthso*\*. Like rain they dropped from *l. 5* heaven. After having proffered divine greetings to the teacher, they said: "Oh Master, whilst residing in the 360 *gSas-mkhar* [castles] we pray thee: tell [us] one true word of the *Bon* [doctrine]!" *gShen-rab*\* spake: "Since ye, that beseech me, are of great might, and *l. 6* blessed, I will discourse one *Bon* [precept] to you, that of black magic." Then he taught, that in case the beings in the kingdoms of the world could not be overcome by meekness\*, they were to be converted *Fol. 39a* through powerful magic. So he taught the *Bon* [precept] of the black conjurations, and [they] became possessors of the Mountain of the gods with the nine peaks. The hosts of gods from the world however, converted the harmful devils attached to the four cardinal points\* and the eight intermedial points in countries and *l. 2* kingdoms.

About that time the teacher *gShen-rab myi-bo* had attained his third year. This was the point of time, when he was to bathe in the lake, go to the town of *Lan-lin* and salute king Sa-la\*. After *l. 3* having taken the resolution to go, he gave his attendants the [necessary] orders, and mounted his paternal eight-wheeled golden carriage. From his body many rays of light emanated\* and from *l. 4* the four cavities of the Master's warm flesh and blood the four great *gShen* of the elements were produced. In the east the *Bon-po* called 'Od-kyi-lcan-lo-can, belonging to the element of fire, seized 9×24 bright lamps of fire, and came to associate with the teacher\* *gShen-l. 5 rab* for one aim. In the north the *Bon-po* called *Saṅs-rgyas-phyo-de-nam-mkhai-gY'u-mdaṅs-shon-po-can*, belonging to the element of the air, seized many kinds of sweet-smelling incense-perfumes, and went forth to join with the teacher *gShen-rab*\*. In the west the *l. 6 Bon-po* called *bDud-rtsii-zil-pa-can*, belonging to the element of water, seized a vessel with nectar, and set forth, to associate with the teacher *gShen-rab*. In the south the *Bon-po* called *Rin\*-po-chei- Fol. 39b thor-thsugs-can*, belonging to the element of earth, seized upon all kinds of victuals of excellent taste, and set forth [to join with] the teacher *gShen-rab* for one aim.

At that time some of the numerous attendants beat the drums, others played on the tambourine (*gShan*), some\* blew on shell-horns, *l. 2* others laid cards of divination<sup>1</sup>, some brought water for bathing,

1 or: bathed

others cast lots, some paid penance-money. Then the tigers' yaks, elephants and lions came along, these four [in such numbers] 1.3 that the horizon was straitened\*. The sky was covered by the five-coloured rays of the rainbow. On earth gardens sprang up, filled with the most varied flowers. From all ten directions sounds of harmony were heard, and the kingdom of the world trembled violently\*.

1.4 The people of *Lan-lin* town were in great fear, assembled before king *Sa-la* and said: "Whence comes this? What is the cause of 1.5 all this?" \* Thereupon Prince *gSal-khyab* answered: "It is nothing further [than this]: 'After the king's daughter, my sister, the mother *Yo-phyi-rgyal-zhad-ma* was once given as consort to 1.6 *rGyal-bon-thod-dkar* in the country of '*Ol-mo-lun-riñs*\*, a prince has now been born. As soon as they beheld his countenance, [his] father, his mother, and all living beings of that land attained complete perfection, whereupon glory streamed from their bodies\*.

Fol. 40a Since then, the prince has reached his third year, and in agreement with [his] father, has come to bathe in the lake, to visit the town, and to salute King *Sa-la*. The appointed time for this is certainly 1.2 to-day noon\*. This prince is the incarnation of the Omniscient, that is come into the world. Therefore, ye people of *Lan-lin*, who are 1.3 born out of the sphere of error, wash your bodies clean\*, gather different flowers, and when you behold the countenance of the prince, approach him! Present to him divine greetings, circumambulate him, offer him flowers! Since he is the son of *rGyal-zhad-ma*\*, 1.4 so certain is it, that we also at this time shall attain the state of perfection.' " When he had thus spoken, his father, the king, his mother and the townspeople rejoiced greatly. They collected many kinds 1.5 of flowers\*, and cleansed themselves through bathing.

The king after . . . days repaired with music of all kinds to the precious town. When the glorious countenance of the prince appeared, he advanced towards him, circumambulated him, and 1.6 offered him divine greetings\* and sacrifices. Thereupon the prince dismounted from the carriage, and did homage to King *Sa-la*. Wherever he set down his foot, a costly flower-blossom sprang up from his footprint; a lotus-flower with 108 petals of shining brightness\*.

Fol. 40b King *Sa-la* also discerned, that [this one] was an incarnation, and did reverence to him in return. Through these good deeds all shadows were cleansed, and the king of *Lan-lin* town, all men and all

living beings [therein] attained perfection, without [one] remaining over\*.

Then the four great *gShen* of the elements spake to the master: *l. 2*

“Oh *gShen-rab-myi-bo*, thou shining light of teachers!

Of us, the heroes of thy escort all together

Not one has arrived\* at the fruit of redemption. *l. 3*

But the beings of this town

Have all arrived at perfection, not one is left behind.

What is the cause of this? Of what is it the fruit?

When [thou] didst set down [thy] foot\* from the carriage, *l. 4*

What had the man who returned thy salute,

For merit, that led to his elevation?”

As they thus enquired, the teacher replied: “Ye nobles\*, ye *l. 5*  
four great *gShen* of the elements! Thus it is: Firstly this is the ground,  
on which my father *rGyal-bon-thod-dkar* trod, and where he sowed  
[his] doctrine. Also my mother, *Yo\*-phyi-rgyal-zhad-ma*, the vessel *l. 6*  
of [my] body, was born here. He who returned [my] salute was my  
ancestor and relative. That all these attained perfection before our  
eyes without one remaining over, [comes from] their works (Karma)  
being in harmony\*, and their being born together. Their stains of *Fol. 41 a*  
former times are wiped out, and to-day they circumambulated me,  
and presented me with divine greetings and sacrifices. Thus they have  
completed their [two-fold] merit<sup>1</sup>, and have entered into perfection!”  
Yet once more\* the four *gShen-po* of the elements enquired of the *l. 2*  
teacher:

“Oh *gShen-rab-myi-bo*, thou shining light of the masters,  
[Shew us], who are the *gShen-po* of the elements of transmi-  
gration:

Since there be so many doors to the *Bon* [doctrine] of the  
Svastika

What must we learn\*, to be cleansed from the two-fold stains? *l. 3*

What must we learn, to become perfect in two-fold merit? <sup>1</sup>

What must we learn, to become truly perfect?”

To these questions *gShen-rab* answered\*:

“Oh ye *gShen-po*, that ask of me. *l. 4*

Since ye have an understanding that

1 *thsogs-gnyis*, good works and wisdom. 2 moral and spiritual darkness.

corresponds to the lowest class of senses,

To you will I teach the meaning [of the book] '*Od-zer-spros-pa*<sup>1</sup>'

Thus spake he, and instructed them as to the signification of the  
*l. 5* 84 000 gates, and [of the book ?] *rGyas-pa* \*-'*abum*<sup>2</sup>. Then he put  
 them into possession of the town *Lañ-liñ*, and they sped into the [castle]  
*gSas-mkhar* in the heart of the town *Lañ-liñ*. Also the *gShen-po*  
*l. 6* of the four elements\*, after having sped into the midst of *gSas-*  
*mkhar*, instructed many living beings of the circle of transmigration  
 in the *Bon-* [precepts] of *rGyas-pa*-'*abum*.

Thereupon the teacher *gShen-rab-myi-bo* went to the shore and  
 bathed in the Lake *Mu-le-stoñ-lan-had*. [He was bathed] at the three  
 Fol. 41 b most opportune periods of the month\*. On the first *Nya*<sup>3</sup> at the white  
 season, the gods of heaven bathed him; on the middle *Nya*, at the  
 red season, the men of *Bar-snañ* bathed him, and on the last *Nya*,  
 at the blue season, the *Klu* (Nāga) of the earth bathed the teacher\*.  
*l. 2* Many hundred thousands of disciples from among the *lHa* (gods),  
*Klu* (Nāga), and men circumambulated *gShen-rab*.

Into the holy sublime place '*Ol-mo-luñ-riñs*

He came, with escort of singing and instruments.

In the blessed castle *Phar-po-so-brgyad*

*l. 3* Before\* the three classes of disciples, gods, men and Nāga,  
 Taught he the Bon [precepts] of the three kinds of the *Peu-tse*.  
 To all six kinds of beings of the transmigration  
 Rays of light emanated from the six organs of the master's  
 senses.

They incarnated themselves in the six conquering *gShen* and  
 conquered the world.

*l. 4* In the land of the gods\* [which is celebrated through] the great  
 misfortune of falling from heaven, [the ray] transformed itself into  
 the divine *Bon-po*, called *gSal-ba-kun-shes*, and became the teacher  
 who redeemed the gods. The [ray that] went into the land of the  
*lHa-ma-yin* (Asura), transformed itself into the *Bon-po* of the *lHa-*  
*l. 5* *ma-yin*, called *dMu-bzañ-lce-'abar*, and became the teacher\* of  
 the combating *lHa-ma-yin*. In the country of men of the transmi-  
 gration it became the *Bon-po* of men, even *gShen-rab* himself, the

1 expansion of the rays of light.

2 100 000 expansions.

3 The first *Nya* seems to be the first day, the second *Nya* the 15th day and  
 the last *Nya* the 30th day of the month.

redeeming saviour of impassioned mankind. In the land of the benighted animals it became like unto the *Bon\*-po* of the animals *l. 6* called *Ti-bzan-had-kyi-sgron*, the redeeming teacher of the benighted animals. Entering the land of the hungering and thirsting *Yi-dags* (Preta), it took a form like to the *Bon-po* of the *Yi-dags* called *Grañs-'adzin-dbyiñs*, and became the redeeming teacher of the hungering and thirsting *Yi-dags*. \* For the land of disastrous Hell it *Fol. 42 a* took a form like to the *Bon-po* of hell called *'aPhrul-bon-nar-drag-byams-pa* \*, and became the redeeming teacher of the beings in hell. *l. 2*

At that time the teacher *gShen-rab myi-bo* was in the land *'Ol-mo-luñ-riñs*, and very numerous beings, that hearkened to the *gYun-druñ-bon* [precepts] \* assembled together to listen, like clouds *l. 3* of the sky. And the teacher spread out before such beings as could be delivered through images (*sku*) \* the *Peu-tse* of the images. To *l. 4* those, who were to be redeemed through the word, he explained the *Peu-tse* of the celebrated word. To those, who were to be redeemed through the spirit \*, he showed the *Peu-tse* of the redeeming spirit. *l. 5*

In the precious summary of the word of the Tantra of the eye-rays of the Svastika, this is the fourth chapter, treating of the spread of *gShen-rab's* \* teaching. *l. 6*

(To be continued.)

-----



## WAS WISSEN WIR VON DEN LAUTEN DES ALTJAPANISCHEN?

Von ERICH PAGEL

Zur Erforschung des Altjapanischen und seiner Laute stehen uns 1. die altjapanischen Texte selbst zur Verfügung, 2. die aus der Vergleichung der heutigen japanischen Dialekte gewonnenen Ergebnisse, 3. das unzweifelhaft verwandte Luchuanische (das von manchen, aber mit Unrecht, nur als ein japanischer Dialekt angesehen wird), 4. die Fremd- und Lehnwörter aus anderen Sprachen (hauptsächlich Chinesisch).

Die ältesten japanischen Werke sind bekanntlich zum Teil chinesisch geschrieben; soweit sie japanisch abgefaßt sind, kann man sie leider wegen der Art ihrer Schreibung nur teilweise verwerten. So ist zwar der Kojiki wohl in altjapanischer Sprache geschrieben, aber doch meist mit den chinesischen Zeichen mit ihrer Bedeutung, und man erkennt das Japanische nur an der öfter von der chinesischen Wortfolge abweichenden Stellung der Zeichen und ferner daran, daß bisweilen eine Reihe von Zeichen vorkommt, die, nach ihrer Bedeutung gelesen, keinen Sinn ergeben, also offenbar phonetisch nach dem Laut der chinesischen Zeichen gelesen wurden und entweder nach chinesischem Vorbild japanische Namen oder japanische Wörter wiedergeben, für die der Schreiber kein passendes chinesisches Zeichen fand. Die Gedichte im Kojiki sind rein phonetisch geschrieben. Es ist besonders ein Verdienst des berühmten japanischen Sprachforschers Motoori Norinaga<sup>1</sup>, diese Lesungen festgestellt zu haben, wenn auch andere vor und nach ihm ebenfalls schätzenswerte Beiträge geliefert haben.

Motoori Norinaga ging allerdings in seinem Eifer so weit, in mühsamer Kleinarbeit eine in ihrer Art sicher vortreffliche „japa-

---

<sup>1</sup> 本居宣長. Ein Bild von ihm bei Fukui Kyuzo: *Nihon bungpōshi* (日本文法史), Tōkyō 1907, auf der Tafel bei Seite 88.

nische“ Lesung des gesamten Textes zu geben. Bei aller Anerkennung dieser gewaltigen Leistung kann Motooris Lesung jedoch keineswegs als auch nur annähernd gesichert gelten, weil es eben überhaupt unmöglich ist, zur Lautgestalt des Textes vorzudringen, soweit er nicht phonetisch geschrieben ist. Die in Japan gedruckten Kojiki- (sowie die Nihongi- und Manyōshū-) Ausgaben geben in nebengedruckter Katakana (Furigana) die Lesung. In einer für später geplanten Sammlung von Musterstücken der japanischen Literatur beabsichtige ich, die Furigana nur bei den phonetisch gebrauchten chinesischen Zeichen stehenzulassen, die sonstige „japanische“ Lesung aber nur als Kommentar bzw. Übersetzung ins Japanische zu verwerfen.

Wie wurden nun die chinesischen Zeichen zur Zeit ihrer Einführung in Japan gelesen? Chinesisch zerfällt heute bekanntlich in eine Anzahl sehr verschiedener Dialekte, und eine Dialekt-scheidung bestand natürlich auch schon vor 1500 Jahren. Die Japaner lernten sowohl durch die nach Japan kommenden Koreaner als auch durch den direkten Handelsverkehr zuerst die Aussprache des Staates Wu 吳 (Altchinesisch *nguo*, woraus das on : *Go*) kennen, etwa zwischen dem 4.—6. Jahrh. Es ist als sicher anzunehmen, daß die zuerst Chinesisch lernenden Japaner, dann besonders die später nach China zum Studium der Sprache geschickten Japaner wirklich Chinesisch mit allen ihnen erreichbaren Lautfeinheiten und natürlich auch mit den Tönen sprachen. Diejenigen indes, die nicht gezwungen waren, Chinesisch mit Chinesen usw. zu sprechen, ersetzten die im Japanischen nicht vorhandenen chinesischen Laute durch die nächstähnlichen japanischen, während komplizierte chinesische Lautverbindungen vereinfacht wurden. Die Töne fielen natürlich als etwas der japanischen Sprache ganz Fremdes völlig weg. Das heißt also: der Mund des Japaners machte keinerlei Zugeständnisse an ihm ungewohnte chinesische Laute oder Lautverbindungen. Davon abgesehen, ist aber sonst die Wiedergabe der chinesischen Laute verhältnismäßig treu und folgerichtig, d. h. wenn z. B. das chinesische *ɕ* (ach-Laut) im Japanischen durch *k* wiedergegeben wird, so ist das dann auch immer der Fall. Die chinesischen Zeichen wurden also mit der den japanischen Lautgewohnheiten angepaßten Aussprache des Staates Wu gelesen. Man kann nun umgekehrt sagen: Für die meisten japanischen Laute fanden die Japaner Entsprechungen in den Lauten des Wu-

Dialektes, also demnach auch passende chinesische Lautzeichen oder, besser gesagt, Anlautzeichen. Denn da im Japanischen die Silben nur aus einem Vokal oder Konsonant und Vokal bestanden, verwendete man zum Schreiben japanischer Wörter und Namen (soweit nicht einfache chinesische Silben zur Verfügung standen) gewöhnlich von der chinesischen Silbe nur den anlautenden Vokal oder den anlautenden Konsonanten mit dem ihm folgenden betonten Vokal (also unter Weglassung etwa folgender Konsonanten und Nasale und etwa vorangehender Gleitlautvokale usw.<sup>1</sup>). Die derartig phonetisch geschriebenen Stellen des Kojiki und des Manyōshū sowie die meisten derartigen im Nihongi sind nach dem Go-on zu lesen. Von dieser einsilbigen Lesung gibt es allerdings eine Anzahl von Ausnahmen (meist Eigennamen), bei denen das chinesische Zeichen zweisilbig gebraucht wird. (Siehe darüber S. 354 und 355.) Es ist hier gleich der Ort, zu bemerken, daß auch später, nachdem durch wiederholte kaiserliche Erlasse das Lesen der chinesischen Fremdwörter nach dem Kan-on anbefohlen war, trotzdem im phonetischen Gebrauch der chinesischen Zeichen das Go-on herrschend blieb. Im 7. und 8. Jahrhundert wurden die Japaner mit einer neuen chinesischen Aussprache bekannt, die nicht nur die Sprache einer anderen Gegend Chinas war, sondern die auch gerade zu dieser Zeit eine Reihe von Lauten und Lautverbindungen gegenüber dem Altchinesischen verändert hatte. Diese neue chinesische Aussprache wird im Japanischen bekanntlich Kan-on genannt, von 漢 Han (altchinesisch und später: *χan*, woraus japanisch *kan*), dem Namen der bekannten chinesischen Dynastie. Aston<sup>2</sup> hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort „*kan*“ hier eine engere Bedeutung hat, es bezeichnet den Dialekt, der in Honan (jetzt Shên-si), dem Sitz der Han-Dynastie, auch in der Folgezeit (nach Erlöschen der Han-Dynastie) gesprochen wurde. Ähnlich sagt Motoori Norinaga: „Die Laute des Han-Landes jener Zeit“<sup>3</sup> (d. h. der

<sup>1</sup> Natürlich ist man später bei etwaiger phonetischer Schreibung nach dem Kan-on ebenso verfahren.

<sup>2</sup> *Grammar of the Japanese written language*, p. III.

<sup>3</sup> 其時の漢國の音. H. Maspero, *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les Thang* (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. 20. Jahrg., Heft 2; Hanoi 1920) bespricht S. 19 diese Stelle: Motoori, après avoir rapporté ces textes (namlich Stellen aus dem Nihongi), déclare que ce que les historiens appellent kan-on n'est pas ce que l'on désigne aujourd'hui sous ce nom, mais la prononciation chinoise contemporaine 其時の漢國の音. Mais c'est là une distinc-

Zeit, in der die Japaner das Kan-on kennen lernten<sup>1</sup>. Die Japaner fanden in diesem neuen chinesischen Dialekt durchaus nicht für alle japanischen Laute Entsprechungen, daher wurden die chinesischen Zeichen mit ihrer Kan-on-Lesung selten phonetisch gebraucht.

Unter den phonetisch gebrauchten chinesischen Zeichen wurde bekanntlich allmählich eine gewisse Auslese getroffen, und diese Zeichen wurden schließlich immer nur in 草書 sō-sho geschrieben und zum Teil noch weiter verkürzt. Das mag schon im 8., sicher im 9. Jahrhundert der Fall gewesen sein. Um diese Zeit beschäftigten sich einige japanische Gelehrte auch mit Sanskrit, es kamen Sanskrit-handschriften (zumeist wohl über China oder Korea nach Japan, aus dieser Zeit mögen die Sanskrit-Lehnwörter stammen. Neben den verschiedenen mißlungenen Versuchen, die für das Sanskrit übliche Nagari-Schrift abgeändert in Japan einzuführen, steht der gelungene Versuch, nach Art der Nagari-Zeichen eine neue Form der Silbenzeichen zu schaffen, indem man der kai-sho-Form (楷書) der chinesischen phonetisch gebrauchten Zeichen einen aus einfachen Strichen bestehenden Teil entnahm. Aus dieser bewußten Bezugnahme auf die Devanagari-Schrift erklärt es sich, daß in der Katakana für jede Silbe nur ein Zeichen vorhanden ist, im Gegensatz zur Hiragana, wo bekanntlich die meisten Silben durch mehrere Zeichen ausgedrückt werden können. Die Hiragana ist eben etwas Gewordenes, die Katakana dagegen künstlich neu geschaffen. Die Art der Vokalbezeichnung indessen wurde von der Devanagari nicht übernommen, hier blieb man beim System der Hiragana, wonach z. B. te ein ebenso selbständiges Zeichen hat wie ta.

Auf die Kenntnis des Sanskrit geht auch die wissenschaftliche Anordnung des go-jū-on „fünfzig Laute“<sup>1</sup> zurück, die allerdings

---

tion qui n'a pas de sens. le kan-on moderne est la forme prise au cours des siècles, sous l'influence de la phonétique japonaise, par la prononciation du chinois qui fut introduite à cette époque. Ich glaube, Maspero hat hier Motoori mißverstanden. Motoori wollte hervorheben, daß das Kan-on nicht auf den Dialekt der Han-Zeit, sondern auf den chinesischen Dialekt des Han-Landes zur Zeit der Annahme des Kan-on zurückgeht.

<sup>1</sup> So augenscheinlich diese Tatsache für Sanskritisten ist, scheint sie doch nicht allen Japanologen bekannt zu sein. So schreibt B. H. Chamberlain (*Introduction to the study of Japanese Writing*, 2nd ed., S. 211): "When, in the seventeenth century, Japanese scholars began to study their own language critically, they brought into use a more scientific arrangement of the Kana syllables which appears to have been suggested as early as the year 1185. A classification

erheblich später als die i-ro-ha genannte Anordnung ist. Die Anordnung der Laute im Sanskrit ist nämlich so, daß zuerst die Vokale und Diphthonge mit ihren Längen, darauf die Verschußlaute, Halb-vokale und Zischlaute, vom hinteren Teil des Mundes fortschreitend nach vorn nach ihrer Artikulationsstelle geordnet, aufgeführt werden:

		Umschrift:	
Vokale	a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ, ḷ		अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ऋ, ॠ, लृ,
Diphthonge	e, ai, o, au		ए, ऐ, ओ, औ
Gutturale	ka kha ga gha ṇa		क ख ग घ ङ
Palatale	ca <sup>1</sup> cha ja jha ña		च ञ ज झ ण
Zerebrale	ṭa ṭha ḍa ḍha ṇa		ट ठ ड ढ ण
Dentale	ta tha da dha na		त थ द ध न
Labiale	pa pha ba bha ma		प फ ब भ म
Halbvokale	ya ra la va		य र ल व
Zischlaute	śa ṣa sa		श ष स
Hauchlaut	ha		ह

Für das Japanische kamen natürlich die langen Vokale, die vokalischen ṛ und ḷ, die Diphthonge, die Palatale, Zerebrale und alle behauchten Laute sowie die Nasale ŋa, ña als nicht vorhanden nicht in Frage. e und o wurden als Kürzen verwendet. Die Anordnung des japanischen Silbenalphabets (ohne n) nach der heutigen Aussprache ist folgendermaßen:

ア	イ	ウ	エ	オ	a	i	u	e	o
カ	キ	ク	ケ	コ	ka	ki	ku	ke	ko
サ	シ	ス	セ	ソ	sa	shi	su	se	so
タ	チ	ツ	テ	ト	ta	chi	tsu	te	to
ナ	ニ	ヌ	ネ	ノ	na	ni	nu	ne	no
ハ	ヒ	フ	ヘ	ホ	ha	hi	fu	he	ho
マ	ミ	ム	メ	モ	ma	mi	mu	me	mo
ヤ	ユ	ヨ			ya		yu		yo
ラ	リ	ル	レ	ロ	ra	ri	ru	re	ro
ワ	ヰ	ヱ	ヲ		wa	(w)i		(w)e	(w)o

was made under the five vowels and nine initial consonants. -- no easy feat to men unequipped with an alphabet -- and the table so obtained took the name of 五十音 go-jū-on 'the fifty sounds' (though there are in reality but forty-seven)".

1 = engl. cha gesprochen.

Nehmen wir nur die Vokale und die Silbenzeichen mit a, nach obigem Nāgarī-Schema eingereiht, so erhalten wir:

a	i	u	e	o
ka				
sa				
ta				na
ha				ma
ya				
ra				
wa				

Wir sehen, daß das japanische s in der Palatalreihe des Nāgarī-Alphabets steht, nicht, wie man erwarten sollte, in der Reihe der Zischlaute. Der Grund kann kaum darin gelegen haben, daß den alten japanischen Gelehrten die Palatale lautlich den japanischen Zischlauten am ähnlichsten zu sein schienen, vielmehr wird man nach Möglichkeit keine Lautreihe haben ausfallen lassen wollen. Natürlich könnte s damals auch wie deutsches z (ts) gelautet haben, vorläufig läßt sich dafür kein schlüssiger Beweis erbringen. Die Wandlung des s vor i zu sh ist sicher erst einige Jahrhunderte alt, ebenso wie die des t vor i zu ch und vor u zu ts.

ha steht in der pa-Reihe des Nāgarī-Alphabets. Diese Einreihung wäre allerdings an sich noch kein Beweis, daß ㅎ um das Jahr 1000 pa gelautet hat. Es könnte auch pf oder sogar schon f gewesen sein (bis vor einigen Jahrhunderten war h noch in ganz Japan ein f-Laut, die Einreihung hätte nicht anders sein können. Nun haben aber die chinesischen Zeichen, auf die die Hiragana- und Katakana-Zeichen zurückgehen, und die schon früher phonetisch gebrauchten chinesischen Zeichen im Altchinesischen und noch jetzt in einigen chinesischen Dialekten ein p als Anlaut; ferner:

wie Nigori-d aus stimmlosem t

	„	g	„	„	k
	„	z	„	„	s, so müßte entsprechend
auch	„	b	„	„	p entstanden sein.

Der Laut p hat sich übrigens in den sinico-japanischen Zusammensetzungen im Inlaut erhalten, wenn das erste Wort auf einen Konsonanten endete und das zweite mit p anfang, z. B. Nip-pon, em-pitsu. Der Ausdruck Halb-Nigori (han-nigori) ist also sprachwissenschaftlich nicht berechtigt. Wir haben aber schließlich noch das Zeugnis des Luchuanischen. Dr. A. Wirth gibt in seinem Artikel „Neue

Liu-kiu-Mundarten“<sup>1</sup> einige Beispiele: Auf Yamabara: pikari Licht (jap. hikari), pi Feuer (jap. hi); Jayeshima: puyu Winter (jap. fuyu; aber hikari Licht); Miyakoshima: pass Brücke (jap. hashi), pa Zahn (jap. ha), pana Nase (jap. hana), pus-h Stern (jap. hoshi), psto Mensch (jap. hito), pstets eins (jap. hitotsu; aber ftats zwei). Wir können also ohne Bedenken auch noch für das Altjapanische ein p annehmen.

Beim Betrachten der gemäß dem Nāgarī-Alphabet aufgestellten Tabelle und des Iroha mutet uns etwas anderes ganz eigentümlich an, nämlich das Fehlen von Zeichen für die stimmhaften Konsonanten. Das erscheint um so merkwürdiger, als sich unter den phonetisch gebrauchten chinesischen Zeichen auch solche für b, d, g, z befinden und auch das Nāgarī-Alphabet Zeichen für die stimmhaften Laute bietet. Wahrscheinlich gewann man bereits bei der Aufstellung des Iroha die Erkenntnis, daß das Japanische eigentlich nur tonlose Konsonanten habe und daß die tönenden aus ihnen erst unter besonderen Bedingungen (nämlich meist dann, wenn sie bei Zusammensetzungen in den Inlaut rückten) entstanden seien, folglich also besondere Zeichen für die tönenden Konsonanten überflüssig seien. Darauf deutet ja auch der Ausdruck nigori (濁) „Trübung“<sup>2</sup> für die stimmhaften Konsonanten bzw. für die zu ihrer Bezeichnung dienenden 2 Punkte hin. Die Nigoripunkte scheinen erst viel später als die beiden Silbenschriften entstanden zu sein. In der Tat zeigt eine Durchmusterung des japanischen Wortschatzes, daß b, d, g und z in echt japanischen Wörtern selten im Anlaut erscheinen, wenn jedoch, so erweisen sie sich fast immer als sekundär. Beispielsweise sind deru und dasu der heutigen Umgangssprache aus iduru (Schriftsprache izuru) und idasu entstanden, dare ist in der Schriftsprache tare; mit b haben wir außer einigen wohl lautmalenden Wörtern (wie bottori, „ruhig, still“) nur bakeru (化), bakari (計), -beki (可), ba (場), davon ist bakari aus pakari entstanden (nigoriert, da es sich stets an vorhergehende Wörter anlehnt), auch -beki könnte aus altem sonst nicht weiter überliefertem -peki entstanden sein, da es als Verbalendung immer an Verben angelehnt

1 In „Zeitschrift für Afrikanische und Oceanische Sprachen“, V. Jahrgang (Berlin 1900), S. 289–303.

2 濁 hat allerdings schon im Chinesischen neben der eigentlichen Bedeutung „trübe“ die Bedeutung „stimmhaft(er Konsonant)“, als Gegensatz zu 清 „klar, rein; stimmlos(er Konsonant)“.

ist und so natürlich nur mit Nigori erscheint. Wenn vereinzelt einige japanische Wörter schon altjapanisch mit einem stimmhaften anlautenden Konsonanten vorkommen (wie z. B. das gerade erwähnte *ba* und vielleicht auch *bakeru*), ohne daß sich diese Stimmhaftigkeit wie bei *-bakari* usw. erklären läßt, so scheint das doch für ein wenn auch ganz einzelnes Vorhandensein ursprünglicher *b*, *d*, *g* im Altjapanischen zu sprechen. Ich glaube jedoch, daß auch in solchen Wörtern *b*, *d*, *g* erst aus uns vorläufig noch unbekannten Gründen aus *p*, *t*, *k* entstanden sind. Wahrscheinlich würden auch genauere Untersuchungen über die stimmhaften Konsonanten im Inlaut ergeben, daß diese meist jüngerer Natur sind (wenn auch schon um etwa 500 n. Chr. vorhanden)<sup>1</sup>. Jedenfalls haben im ursprünglichen japanischen Lautsystem stimmhafte Konsonanten keine besondere Rolle gespielt, und auch heute sind sie für die Unterscheidung gleichlautender Wörter mit stimmlosen Konsonanten wenig von Bedeutung<sup>2</sup>. Einige auf stimmhafte chinesische Laute zurückgehende Hiraganazeichen werden bekanntlich nur für die stimmhaften japanischen Laute gebraucht. Ob darin Konsequenz herrschte, ist nicht leicht zu untersuchen, da uns z. B. von dem Roman *Genji-monogatari* keine alten zeitgenössischen Handschriften erhalten sind<sup>3</sup>. Später verlor sich übrigens dieser Gebrauch.

Die obigen Konsonanten kamen auch alle im Inlaut japanischer Wörter vor. Über *g* und *b* im Inlaut noch einige Bemerkungen. *g* im Inlaut wird vielfach mit einem vorangehenden Nasal gesprochen; dieser Nasal hat sich aber anscheinend erst später und nicht überall entwickelt. Etwas anderes scheint es mit einem alten *b* im Inlaut zu sein, das in einigen Wortformen mit *m* wechselnd vorkommt:

1 In alten zwei- und mehrsilbigen Wörtern wird ein im Inlaut stehender Konsonant immer tonlos geblieben sein. In Zusammensetzungen wird der anlautende Konsonant des zweiten Wortes nur dann, wenn die vorhergehende Silbe betont war, nicht stimmhaft geworden sein. Später trat eine Verwirrung ein.

2 Ich möchte hier nicht mißverstanden werden. Selbstverständlich unterscheiden die Japaner genau die stimmlosen und stimmhaften Konsonanten. Aber während z. B. im Deutschen durch den Wegfall der Stimmhaftigkeit Gruppen wie *EGge* — *Ecke*, *galt* — *kalt*, *Weide* — *Weite*, *der* — *Teer*, *Deich* — *Teich* usw. zusammenfallen würden, wäre das im Japanischen nicht in dem Maße der Fall (und nur im Inlaut).

3 Die Schreibung der chinesischen Wörter mit Hiragana (bzw. Katakana) ist wohl erst mit den japanisch schreibenden Frauen aufgekommen (nach 900 n. Chr.), die die schwierigeren Zeichen lautlich schrieben. Vgl. die Schreibung 下 𪛗 *ge-rau* für 下 𪛗 im Anfang des 1. Kap. des *Genji-monogatari*.



samurai	saburai
umu	ubu-ya, ubu-me
ukamu	ukabu
ayashimu	ayashibu
semai	sebashii,

vielleicht gehört hierher auch sabu (≡ in Namen) = san (aus sam).

Wie leicht zu sehen ist, handelt es sich fast immer um die Silbe mu; m entwickelte im Inlaut in alter Zeit vor u ein b, und es trat dann später ein Ausgleich nach verschiedenen Richtungen (und wohl auch je nach Dialekten verschieden) ein. Möglicherweise aber gab es im Luchuanisch-Japanischen ein gewöhnliches m und eine Art mw, das sich zu mb weiterentwickelte, dialektisch das b (unter Ausfall des m) meist vor u beibehielt, sonst aber zu einfachem m wurde. Es ist bemerkenswert, daß eine Reihe japanischer Dialekte das Futurum auf -be oder -bē<sup>1</sup> bildet, das direkt oder indirekt auf altes -mbu zurückgeht und dem im Altjapanischen bzw. in der Schriftsprache bekanntlich -mu entspricht. Vielleicht gehört hierher auch das Wort kami 紙, das im Luchuanischen kabi lautet. Jedenfalls hat dieses im Wechsel mit m stehende b nichts mit dem durch Nigori aus p entstandenen b zu tun, und man könnte es wissenschaftlich mit b<sup>1</sup> bezeichnen (Nigori-b = b<sup>2</sup>).

r kommt in japanischen Wörtern nur im Inlaut vor<sup>2</sup>. Das deutet darauf hin, daß es im Inlaut unter besonderen Bedingungen aus einem anderen Laut entstanden ist, etwa aus einem zerebralen d (aus t im Inlaut entwickelt) oder aus stimmhaftem s (das seinerseits auf stimmloses s zurückgeht). Außer in der Verbalendung -ru mit ihren Ablauten usw. findet r sich oft in der an Substantive angehängten Silbe -ro, z. B. kokoro, tokoro, koro, muro, shiro, tamuro, hiro, fukuro, uro; es sind meist Örtlichkeiten bezeichnende Wörter. Auch in -ri in irori, kōri (< kopori) scheint ein Ortssuffix vorzuliegen.

Durch die genauere Erforschung der japanischen Dialekte werden wir in mancher Hinsicht, besonders in bezug auf die Wort-

<sup>1</sup> Beispiele dafür findet man in den 1906 in zwei Bänden herausgegebenen Berichten der Untersuchungen über die japanischen Mundarten: 口語法調査報告書 kōgohō chōsa hōkokusho.

<sup>2</sup> S. Kanazawa, *The common origin of the Japanese and Korean Languages* (Tōkyō 1910), S. 10: Japanese phoneticians discovered long ago the phonetic proximity and the liability to mutual shifting between t. n and r. Diese Behauptung geht natürlich zu weit.

form, schätzenswerte Ergebnisse erzielen, das unten aufgestellte Schema der Laute des Altjapanischen erleidet aber dadurch kaum Veränderungen.

Leider führt uns auch das Luchuanische<sup>1</sup> nicht viel weiter, da es mit dem Japanischen verhältnismäßig doch sehr nahe verwandt ist. In vielen Einzelheiten gewinnen wir neue Erkenntnisse, aber oft steht es doch so, daß wir nicht recht entscheiden können, ob die luchuanische oder die japanische Wortform älter ist. Da der Nasal -ng im Luchuanischen fast nur als Verbalendung vorkommt, möchte ich ihn nicht als ursprünglich ansehen, als wenn etwa japanisch kaku auf ein kakung zurückginge. Weitere Klarheit würde erst durch Vergleichung mit einer anderen oder mit anderen verwandten Sprachen zu erzielen sein.

Wir erhalten also unter Berücksichtigung der oben gegebenen Darstellung für das Altjapanische folgende Lauttabelle (vgl. auch S. 351, Anm. 1):

Vokale:	a	i	u	e <sup>2</sup>	o
Tenues:	k	t	p		
Zischlaute:	s				
Nasale:	m	n	(nur im Inlaut ng?, mb?)		
Liquidae:	y	w	(nur im Inlaut und erst sekundär aus t oder s entstanden: r).		

Das Altjapanische war, wie diese Tabelle augenscheinlich zeigt, eine verhältnismäßig lautarme Sprache. Für die Zeit nach etwa 500 n. Chr. müssen wir dazu noch die Nigori-Laute g, d, b, z nehmen. Die Umschrift des folgenden Liedes<sup>3</sup> aus dem 萬葉集 Manyōshū würde dann so aussehen:

tani tikaku ipe pa wordomo,  
 ko-dakakute sato pa aredomo,  
 pototogisu imada ki-nakazu.  
 naku kowe wo kikamaku pori to,  
 asita ni pa kado ni ide-tati,

1 B. H. Chamberlain, *Essay in aid of a grammar and dictionary of the Luchuan Language* (Transactions of the Asiatic Society of Japan Vol. XXIII. 1895, Supplement).

2 Im Anlaut kommen nur a, i (i?), u und o vor, e (エ) ist eigentlich ye. Vgl übrigens zur Lauttabelle noch S. 351, Anm. 1.

3 Chamberlain. *Introd. to the study of Jap. Writing*. 2<sup>nd</sup> ed. p. 203.

yupube ni pa tani wo mi-watasi  
kopuredomo, pito-kowe dani mo  
imada kikowezu.

## Kana-Umschrift:

コユアナホコタ  
フフシクトガニ  
レベタコゝカチ  
ドニニエギクカ  
モハハヲステク

イヒタカキイサイ  
マトニドカマトヘ  
ダゴヲニマダハハ  
キエミイクキアラ  
コダワデホナレレ  
エニタタリカドド  
ズモシチトズモモ

## Text

古由安奈保許多  
布布志久登太爾  
禮敝太許等加知  
騰爾爾惠藝久可  
毛波波乎須氏久  
、 、 、 、 、 、 、

伊比多可伎伊佐伊  
麻等爾度可麻刀敝  
太己乎爾麻太波波  
伎惠美伊久伎安乎  
己太和氏保奈禮禮  
要爾多多理加騰騰  
受母之知登受母母  
、 、 、 、 、 、 、

## 2. Susanowo's Lied als älterer Text ohne Nigori:

ya-kumo tatu Itumo ya-pe-kaki  
tuma-komi ni ya-pe-kaki-tukuru  
sono ya-pe-kaki wo!

im Kojiki<sup>1</sup>:

袁。曾幣都豆夜  
能賀麻毛久  
夜岐碁夜毛  
幣都微幣多  
賀久爾賀都。  
岐流。夜岐伊

im Nihongi<sup>2</sup>:

廻<sup>c</sup>。贈<sup>c</sup>霸菟都夜  
廻餓磨毛可  
夜枳語夜茂  
霸<sup>d</sup>菟昧<sup>f</sup>霸多  
餓俱爾餓菟  
岐<sup>a</sup>盧<sup>b</sup>夜岐<sup>a</sup>伊

Es sei hier noch einiges über die chinesischen Lehn- und Fremdwörter gesagt. Es wurden oben bereits die verschiedenen on er-

<sup>1</sup> Preuß. Staatsbibl. Libr. jap. 562.

<sup>2</sup> Preuß. Staatsbibl., Libr. jap. 563. Die Ausgabe von Tonerishinnō (Preuß. Staatsbibl., Libr. jap. 385) hat einige abweichende Schriftzeichen, und zwar <sup>a</sup> 岐 (statt 岐), <sup>b</sup> 屢 (Go-on ro, Kan-on ru) statt 盧, <sup>c</sup> 曾 statt 贈, <sup>d</sup> auch hier wie Zeile 2 霸, <sup>e</sup> 遠 statt 廻, <sup>f</sup> me, einzige vom Kojiki abweichende Lesung, vielleicht für 未 mi.

wähnt. Um ein einigermaßen anschauliches Bild von der Entwicklung der on von der altchinesischen Lautform<sup>1</sup> bis zur modernen japanischen Aussprache zu geben, wäre eine besondere Darstellung notwendig. Hier soll nur auf ein Gebiet aufmerksam gemacht werden, nämlich auf die Vertretung der altchinesischen Nasale im Altjapanischen. Wir finden in der mit altchinesischem m anlautenden Gruppe im Go-on m, dafür im Kan-on immer b (die on sind nach der Kana-Schreibung, nicht nach der heutigen Aussprache gegeben, nur das y ist als Gleitlaut zwischen Vokalen eingeklammert worden<sup>2</sup>; hier einige Beispiele<sup>2</sup>:

1 B. Karlgren, *Études sur la phonologie Chinoise*, 1915, 1916, 1919, gibt eine ausgezeichnete Darstellung der chinesischen Lautgeschichte und des altchinesischen Lautsystems.

Ferner von demselben Verfasser: *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* (Paris 1923). Leider gibt K. nie bei den on an, ob und welches Wort im Go-on oder Kan-on steht.

Den chinesischen Anlauten des 6./7. Jahrh. und früher entsprechen bei den phonetisch gebrauchten Zeichen und im Go-on folgende altjapanischen Anlaute:

chines.	a	japan. a (die übrigen Vokale sind verschiedenartig wieder- gegeben)
..	k	.. k
..	z	
..	g	
..	ng (n)	.. g
..	γ	
..	s	.. s
..	ts	
..	dz	.. z
..	t usw.	.. t
..	d	.. d
..	n	
..	nʒ	.. n
..	p	.. p
..	b	.. b
..	m	.. m
..	i, y	.. y
..	l	.. r
..	w	
..	iw	.. w
(..	u)	

2 Es sei hier gleich hervorgehoben, daß bekanntlich durchaus nicht immer beide on in Japan ubhch sind. Das mag zum Teil darauf zurückzuführen sein, daß in dem einen oder anderen chinesischen Dialekt das eine oder andere Zeichen wenig gebräuchlich oder fast ganz ungebrauchlich war, weshalb es dann die

Go-on	Kan-on	Go-on	Kan-on
麻 ma	ba	皿 mi(y)au	{ bei bau
買 mai	bai	民 min	bin
米 mai	bei	蜜 {mitu miti	bitu
梅 mai	bai		
莫 {maku (mi[y]aku)	baku	母 mo	bou
萬 man	ban	木 moku	boku
滿 man	ban	目 moku	boku
末 matu	batu	墨 moku	boku
盲 mau	bau	門 mon	bon
馬 me	ba	文 mon	bon
面 men	ben	問 mon	bun
美 mi	bi	物 moti	butu
麥 mi(y)aku	baku	毛 mou	bau
孟 mi(y)au	bau	暮 mu	bo
		無 mu	bu

Man wird in der Aufstellung einige sehr häufige Zeichen wie 名, 明, 命 und die damit phonetisch zusammengesetzten Zeichen vermissen. Die on dieser Zeichen sind: Go-on mi(y)au, aber Kan-on mei. Warum steht hier im Kan-on nicht bei? In dieser Beziehung hat uns ein Artikel von H. Maspero<sup>1</sup> volle Aufklärung gebracht, in dem auch zugleich die Entstehung der Diphthonge au, ei in den sinico-japanischen Wörtern, die im Chinesischen auf -ng endigen, geklärt wird.

Das Go-on hatte die Wörter des altchinesischen Wu-Dialektes übernommen. Später vollzogen sich in einem anderen Gebiete Chinas eine Reihe von Lautveränderungen (von denen hier nur die Nasale besprochen sind, Beispiele nach Maspero, a. a. O., S. 33—36):

Japaner nur in der nguo- oder zan-Aussprache kennen lernten. So gibt das bekannte Kanwa-daijirin bisweilen nur ein on (das dann meist das Kan-on ist), während das Kanwa-daijiten auch in diesem Falle beide on gibt, wovon dann das eine wohl meist eine gelehrte Rekonstruktion nach der Analogie anderer on ist.

<sup>1</sup> *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang*, in: *Bulletin de l'Ecole Française d'extrême-Orient*, 20. Jahrg., Hanoi 1920.

China: 7. Jahrh.	8. Jahrh.	Kan-on	Go-on
我 n̄a	n̄ga	ga	ga
宜 n̄i	nḡi	gi	gi
乃 nai	ndai	dai	nai
女 n̄iò	nd̄iu	di(y)o [in Kana allerdings: ジョ]	nīȳo
馬 ma	mba <sup>1</sup>	ba	me
美 m̄i	mb̄i	bi	mi
肉 n̄iuk	n̄ziuγ	zi(y)uku	niku
日 n̄iet	n̄zied	zitu	niti

Endet im Chinesischen das Wort auf n̄ oder n, so unterbleibt die Einführung des gutturalen, dentalen oder labialen Elements (das aber die neueren Dialekte Chinas aus Analogie z. T. doch durchgeführt haben). (Beispiele nach Maspero, a. a. O., S. 33—36):

7. Jahrh.	8. Jahrh.	Kan-on	Go-on
元 n̄üiùn	n̄üien	gen	gu(w)an
韻 n̄ian	n̄ian	dan	
孟 m̄èn	m̄èn	bau	mīȳau
明 m̄ièn	mièn	mei	mīȳau
然 n̄ien	n̄ien	zen	nen
仁 n̄ièn	n̄ièn	zin	nin

Danach wären die Formen mei (明, 名, 命) richtig gebildet. Die Formen dan, bau, zen, zin erklären sich nach Maspero<sup>2</sup> so, daß

1 Durch den Anlaut mb oder vielmehr durch sein Vorstadium (etwa mm) erkläre ich mir auch die Lautgestalt zweier alter Lehnwörter aus dem Chinesischen: 馬 uma „Pferd“ und 梅 ume „Pflaume“. 馬 Peking ma<sup>3</sup>, Amoy be (ma), Swatau be, Go-on me (ma), Kan-on ba; 梅 Pek. mei<sup>2</sup>, Amoy mui, Go-on mai, Kan-on bai. Eine Erklärung des vorgesetzten u ist bisher noch nicht gelungen. Für uma und ume kommen bekanntlich auch die Schreibungen muma und mume vor. Nun, um bzw. mum- sind Umschreibungen eines Lautes, den das japanische Ohr als einem m ähnlich (aber nicht = m!) empfand und den der japanische Mund auf die eben genannte Weise wiedergab. Wir finden bei E. R. Edwards, *Étude phonétique de la langue Japonaise* (Leipzig 1903) S. 30: Quand m long est initial, la pression des lèvres est très forte, et l'ouverture est très brusque: mma cheval; S. 46 wird das Beispiel mme prunier gebracht; S. 174 (Textes) findet sich auch mmaremafta (= umaremašita). Es mag sein, daß diese Aussprache erst der neueren Zeit angehört. Das ändert jedoch nichts an meiner oben geäußerten Auffassung.

2 a. a. O., S. 34—36.

das Kan-on zuerst regelrecht nan, mau, nen, nin entsprechend dem chinesischen Dialekte hatte, daß aber unter dem Einfluß der fan-ts'ie, die nicht zwei Serien von Nasalen kennen, eine Verwirrung eintrat und die japanischen Gelehrten auch hier dan, bau, zen, zin einführten, während die minder gelehrten Leute bei der ersteren Aussprache blieben. Motoori Norinaga führt nämlich eine Reihe von Beispielen an, bei denen das Kan-on bau, das Go-on miyau, die gewöhnliche Lesung aber mau sei: 亡, 妄, 望, 綱, 盲, 孟; ferner Kan-on bei (das die Wörterbücher jetzt meist nicht mehr anführen), Go-on miyau, gewöhnliche Lesung mei: 明, 名, 命, 鳴. Nach Maspero wäre mau, bzw. mei das eigentlich richtige alte Kan-on Beispiele 孟子 (mau-si) Mō-shi, 盲棋 mau-ki, ferner: 寧 (kan-on dei, go-on niyau, aber:) 安寧 an-nei, 寧日 nei-jitu.

Die altchinesischen Auslaut-m und -n sind sowohl im Kan-on als im Go-on mit n wiedergegeben, das Auslaut-ñ (ng) dagegen ist im Kan-on durch i (kei, mei usw.), im Go-on aber durch u (kiyau, miyau usw.) vertreten. Aber das sind erst verhältnismäßig moderne Schreibungen. Wie chinesisch -k, -t, -p durch -ku, -ki, -tu, -ti, -pu, -pi (je nach dem vorangehenden Vokal) wiedergegeben ist, so wurden analog chinesisch -m, -n, -ñ im Japanischen -mi, -mu, -ni, -nu, -gi, -gu (nicht -ngi, -ngu, da ng im Japanischen nicht existierte) gesprochen. In Man-yō-gana haben wir eine ganze Reihe dieser Lesungen, die Maspero nach Motoori Norinaga wiedergibt, z. B.:

Zeichen	Chinesische Aussprache	Alte jap. Aussprache	Beispiele	Umschrift bzw. Lesung
n(ng) 鐘	sioñ	sigu	鐘禮	shigure
香	ɣañ	kagu	香用比賣	kagu yo hime
n 干	kan	kani	湯鞍干	do kura kani
君	kuñ	kuni	不有君	arana kuni
難	nan	nani	難可將嘆	nani kana ge kamu
萬	mʷüiun	mani	往乃萬萬	yukino mani mani
m 點	tiem	temu	著點	kisetemu (kiretemu)
南	nam	namu	去別南	yuki wakare namu

Alle sinico-japanischen Wörter der Gruppen -au (Go-on) und -ei (Kan-on) gehen also auf altjapanisches -agu, -egi zurück und dieses g wieder auf chinesisch ñ (ng).

In einer Anzahl von Orts- und Götternamen haben die chinesischen Zeichen eine ungewöhnliche Lesung, die einfach dem Bestehenbleiben der altjapanischen Aussprache zu danken ist (Beispiele nach Maspero, a. a. O., S. 44—46):

Zeichen	Altchines. Aussprache	Alte jap. Aussprache	Bei-piele	Umschrift bzw. Lesung
n	香	zan	香山	kagu yama
	望	m'üiañ	望多	umaguto <sup>1</sup>
	當	tañ	當麻	Tagima, 布當 Futagi
	囊	nañ	美囊	minagi
n	丹	tan	丹波	Taniha
	遠	'üiün	遠敷	Wonifu
	訓	zuñ	養訓	Yamakuni
m	參	ts'am	伊參	Isamu
	南	nam	印南	Inami

Während im Kojiki die Götternamen Izanagi und Izanami streng phonetisch 伊那那岐, 伊那那美 geschrieben sind, sind sie im Nihongi auf folgende Weise wiedergegeben: 伊弉諾, 伊弉冉; 諾 on: naku, 冉 Go-on nen (alte Form nami, altchinesisch ñiām, das je letzte Zeichen ist also zweisilbig zu lesen.

In einigen Fällen werden die chinesischen Zeichen mit einer leicht veränderten Aussprache gebraucht (Beispiele nach Maspero, a. a. O., S. 44—46):

Zeichen	Altchines. Aussprache	Altjap. Lesung	Veränderte Lesung	Beispiele
相	siañ	(sagu)	saga	相模 Sagamu
香	zañ	kagu	kaga	伊香 Ikaga
信	siñ	sini	sina	信濃 Shinano (vgl. oben Namushina .

Wie in japanischen Wörtern -ni, -nu, -mi, -mu, zu -n wurden, so auch in den übernommenen chinesischen Wörtern, die dann auch später mit -n geschrieben wurden. Wie ferner z. B. japanisch -pi,

<sup>1</sup> umaguto mit vorgeschlagenem u! Vgl. S. 353. Anm. 1.



-pu, -pe, -po über -fi, -fu usw. schließlich zu einfachem (oft mit dem vorderen Vokal verschmelzendem) -i, -u, -e, -o wurden, und auch im Japanischen selbst -gi, -gu zum Teil dieses Schicksal erlitten, so verloren auch kegi, kiyagu usw. ihr g und wurden zu kei, kiyau usw. Da das Kan-on als offizielle Aussprache der chinesischen Wörter öfter „verbessert“, d. h. mehr mit der wirklichen chinesischen Aussprache in Einklang gebracht wurde, so begegnen wir im 11. und 12. Jahrhundert häufig Schreibungen auf n statt auf u, um den Nasal n zu bezeichnen.

---

## „DER BLUMEN KÖSTLICHKEIT“

### „BLUMENSPIEGEL“

„Ein Bändchen Winke für das Blumenstellen (nach den Vorschriften des  
‘Ikenobō’,) des Stammhauses der Blumenlehre“

Eingeleitet und übersetzt von WILLI PRENZEL

### EINLEITUNG

Mit der Herausgabe des vorliegenden kleinen Lehrbuches für japanisches Blumenstellen wird ein erster Versuch gemacht, einer Kunst in Deutschland den Weg zu bereiten, die zu dem Schönsten gehört, das Japan uns geben kann. Unzählige Stunden tiefster Freude, wahrsten Genusses hat mir das Studium des „ikebana“<sup>1</sup> gegeben. Ich weiß mich noch des Tages zu entsinnen, als mein verehrter Lehrer Eguchi Hekihō mir davon sprach, welch wohltuenden Einfluß die Blumen auf Leib und Seele des Menschen ausübten. Ich, der ich die Sache damals vom rein ästhetischen Standpunkte aus ansah, fand das übertrieben und lächelte im Inneren. Aber ich wurde eines Besseren belehrt. Je mehr ich mich hinein vertiefte, um so größer wurde meine innere Befriedigung, um so mehr füllte ich mich mit Freude. Es war, als ginge von den Blumen ein Zauber aus, der sich über den ganzen Menschen ausbreitete. Dem, der es nicht durchgemacht hat, mag das seltsam erscheinen, er muß es mir aber glauben.

Jede schöne Blüte entzückt, jede schöne Form begeistert. Man schaut die Natur mit neuen Augen an, man sieht, was man niemals vorher gesehen, woran man achtlos vorbeigegangen ist. Die unsagbare Formvollendung des natürlich Gewachsenen erschließt sich nun dem Blicke. Tausend und abertausend Freuden halten Einzug in das Herz. Man denkt nur Schönes und Reines, solange man sich

— — —  
1 s. unten S. 363, Anm. 2.

mit den Blumen beschäftigt. Und das sollte nicht in Wahrheit seinen Einfluß auf den ganzen Menschen ausüben?

Wahrlich, die Männer Japans — denn es waren durchweg Männer, die dies alles schufen — wußten, was sie taten, als sie Blumenkunst und Teezeremonie und vieles andere bis ins kleinste und feinste durchdachten und ergrübelten. Es war weit mehr als nur ästhetischer Reiz, es war Niederschlag und Ausdruck höchster Lebenskultur, es war Sammlung auf einen Punkt, Erfassen wesentlichster Lebensziele, es war Förderung ethischer Gedanken: Friede des Herzens, harmonisches Weltgefühl, Freundlichkeit und Eintracht, Güte und Reinheit.

Wer in der Hast unserer Tage sich nur die Zeit nehmen wollte, dieser Kunst sich wahrhaft hinzugeben, er würde es bald an sich verspüren, wie richtig und tief diese Männer Japans gesehen haben. Er würde erkennen, welche versöhnende Macht in den Blumen liegt, versöhnend mit vielem, was einen sonst im Leben zu drücken geeignet wäre. Er würde aber noch etwas herausfinden: daß nämlich, wie es am Eingang und am Schlusse des Büchleins heißt, der Einfluß sich auch auf den Körper erstreckt. In der Ruhe und dem Gleichmaß, bei der seelischen Entspannung wachsen die Kräfte, bereitet man sich für kommende Arbeit vor, und die Leistungsfähigkeit hebt sich. Ist es nicht Alltagsweisheit, daß der mehr schafft als andere, der mit einem Herzen voll von Freude und Frieden an alles herangeht, getragen von der Gewißheit einer wundervollen Harmonie in aller Natur? Ist ein bei innerlich und äußerlich reiner Tätigkeit erholter Mensch nicht etwas anderes als der, welcher das nicht kennt?

Man lese aus solchen Erwägungen heraus, was in dem Büchlein darüber geschrieben ist. Mag die Fassung der Gedanken zunächst auch befremdend wirken, wenn wir es uns in unsere Sprache übertragen, so ist es das nämliche wie das, was hier ausgeführt wurde. Mit Fleiß hat bei der Übersetzung eine möglichst genaue Angleichung an den japanischen Ausdruck stattgefunden. Sollte doch hier nicht ein Meisterwerk der Literatur mit allen künstlerischen Reizen eines subtilen, verfeinerten Stiles den Deutschen zugänglich gemacht werden, sondern ein Gebiet, auf dem wir in besonderem Maße japanische Eigenart in einer ihrer schönsten Blüten erfassen lernen sollen. Wahrlich, ganz unserem Sprachgeföhle angepaßtes Deutsch zu geben, wäre nicht schwieriger gewesen, als gerade den prägnanten,

entsprechenden Ausdruck zu finden. Nicht immer ist es mir befriedigend gelungen, ja, es mögen sogar einzelne Irrtümer untergelaufen sein. Denn die Sprache des „ikebana“ hat ihre ganz besondere Terminologie, die selbst dem gebildeten Japaner oft unverständlich bleibt, wenn er nicht zufällig ein Schüler der Kunst ist. Auch die größten und modernsten Wörterbücher versagen häufig.

Die Schule, der ich folge und der ich den Vorrang vor allen übrigen gebe, heißt „Ikenobō“<sup>1</sup>. Sie ist die älteste und angesehenste im Lande. Daneben gibt es noch mehr als ein Dutzend anderer, und fast alle haben sich noch dazu wieder gegliedert. Was „Ikenobō“ so anziehend für mich macht, ist das Natürliche, d. h. sie benutzt nach Möglichkeit die natürliche Form der Blumen. Freilich, ganz ohne Biegen und Bearbeiten geht es auch hier nicht ab, aber es ist wenig im Vergleich mit anderen Schulen.

Dieses Zurechtbiegen der Zweige ist der Grund, weswegen man oft von Europäern hört, die japanische Blumenkunst sei ihnen zu „künstlich“. Wer so spricht, zeigt nur, daß er sich niemals in die Sache vertieft hat, daß er oberflächlich urteilt. Ist es vielleicht „natürlich“, wenn man bei uns einen kunterbunten, dicken Strauß zusammenpflückt, wo eine Blume neben der anderen steckt, womöglich ohne Blätter? Wenn man, ohne einen weiteren Gedanken die Blumen dann massig oder locker in eine Vase stopft — oft genug von Kristall, so daß man das Gewirr der Stiele und das gelbgewordene Wasser sieht? Oder ist es Natur, wenn man einen Korb mit Blumen spickt, eine an der andern, und dann darüber eine bunte seidene Schleife zieht, möglichst „schick“ quer durchgehend, und dann mit demselben Bande den Korbhenkel umwindet? Für jeden feiner empfindenden Geschmack sollte so etwas nur wüste Farbenorgien bedeuten, die Abirrungen sind, aber nicht Natur.

Und dagegen die japanische Art! Ahnt irgend jemand von uns, wie vieler Generationen es bedurft hat, bis endgültig das Wachstum der Pflanzen beobachtet und danach allein die Art des Stellens bestimmt war? Man sehe sich die Bilder doch an! Mit wie wenigem wird eine vollendete Wirkung erzielt! Zwei Blüten von Iris genügen, wenn nur die nötigen Blätter vorhanden sind, die schönste Anordnung zu stellen. Es gibt sogar — was zu dem Schwierigsten

1 s. unten S. 363 Anm. 2. Die Bezeichnung „Schule“ wird hier beibehalten, obgleich „Ikenobō“ sie ablehnt und mit Stolz nur den Namen „Stammhaus der Blumenlehre“ gelten läßt.

gehört — Anordnungen mit einer einzigen Blüte (z. B. Kamelie), wobei doch der Eindruck ganz unbeschreiblich ist. Und alles ist der Natur abgelauscht!

Gewiß, die Linien: Mensch, Himmel, Erde<sup>1</sup> drücken etwas Symbolisches aus, sind der Meditation entwachsen: der Mensch bewegt sich, steht ewig zwischen Himmel und Erde. Ein ähnlicher Symbolismus liegt in der Bezeichnung „shin-soë-tai“<sup>2</sup> (Wahrheit — Hilfe — Körper): die „Wahrheit“ (Seele) strebt empor, der „Körper“ (die Materie) zieht nach unten und bedarf der „Hilfe“, um die Höhe zu erreichen. Aber daneben bezeugt die Beobachtung dieser drei Linien das feinste Gefühl für Naturformen. Wessen Auge geschärft ist, der findet sie auf Schritt und Tritt in der Natur, nicht immer so deutlich ausgeprägt wie bei den gestellten Blumen, aber er sieht sie. Ein Biegen der Zweige findet daher nur statt, um den Eindruck des Natürlichen zu schaffen, und das gelingt stets. Wo also ist die größte Natürlichkeit, in Europa oder Japan?

Ferner: welch glückliche und tiefe Erkenntnis liegt in der Wertabstufung der Blumen!<sup>3</sup> Die in der Natur herrscht, soll auch bei den gestellten Blumen oben sein; die wertlose Blume gehört an den Fuß. Auch darin ist uns der Japaner überlegen, überlegen in naturhaftem Sinne, in Naturverständnis.

Es ist unmöglich, in diesen einleitenden Bemerkungen den Gegenstand zu erschöpfen. Sollte es sich zeigen, daß dieses Büchlein freundlich aufgenommen wird, so würde der Übersetzer den Mut dazu finden, ein umfangreicheres Buch hinausgehen zu lassen, das nach allen Seiten hin die Kunst der Ikenobō-Schule behandelt. Zur Zeit ist darüber meines Wissens kein verlässliches Buch in einer europäischen Sprache vorhanden. Was die Amerikanerin Miss Mary Averill geschrieben hat, bringt verschiedene Schulen wahllos durcheinander und ist voll der unglaublichsten Irrtümer. Die Verfasserin hat zweifellos die Kunst studiert, aber ist vielleicht der japanischen Sprache nicht in genügendem Maße mächtig gewesen, so daß sie einfach nicht hinreichend verstanden hat. Wenn aber einmal diese Kunst bei uns Eingang findet, dann soll das auch in möglichst reiner Form geschehen.

— — — — —

<sup>1</sup> s. unten S. 366, Anm. I.

<sup>2</sup> a. a. O.

<sup>3</sup> s. unten S. 368, Anm. I.

In deutscher Sprache sind mir nur einige wenige Aufsätze an entlegener Stelle bekannt, die sich mit der Blumenkunst befassen. Auch sind sie nicht von eigentlichen Kennern geschrieben. Denn die Zahl der Europäer, die wirklich durchhalten bei dem Studium, ist verschwindend klein, weil es sehr viel Zeit, sehr viel Geduld und sehr viel Ernst erfordert. Eine Spielerei ist „ikebana“ nicht. In der Schule „Ikenobō“ ist der Übersetzer der erste Europäer, der die Lehrberechtigung erworben hat. Wenn er dieses Ziel erreicht hat, so verdankt er das einzig seinem verehrten Lehrer, Herrn Eguchi Hekihō in Saga auf Kyūshū. Unermüdlich war er im Helfen, Deuten, Erklären. Auf's beste geeignet dazu, weil er den höchsten Rang bekleidet, den die Ikenobō-Schule zu vergeben hat. Ihm hier vor der Öffentlichkeit meinen bleibenden Dank auszusprechen, ist mir eine selbstverständliche Pflicht und ein Bedürfnis. Daß ich das Studium in Saga treiben konnte, darf als ein großer Glücksumstand betrachtet werden, ist doch Saga eine der Hochburgen von Ikenobō, in dieser Hinsicht an Bedeutung gleich hinter Kyōto. Danken muß ich an dieser Stelle auch meinem Kollegen und Freunde Professor Ichinose Hitōshi, der mir beim Lesen des oft schwierigen japanischen Textes stets bereitwillig und hilfreich zur Seite gestanden hat. Und schließlich gilt mein Dank noch in besonderem Maße dem Direktor des Japaninstituts in Berlin, Herrn Dr. Trautz, welcher der Arbeit und ihrer Veröffentlichung das größte Interesse und die lebhafteste Förderung hat zuteil werden lassen. Auch danke ich ihm manchen guten Rat und verschiedenste Anregungen.

Berlin-Steglitz.

W. Prenzel (gen. Ko-shō-ken).

1927.

## ZUR AUSSPRACHE JAPANISCHER WORTE

Die Vokale lauten so wie im Deutschen mit Ausnahme des langen ō, das ganz offen zu sprechen ist. Alle Vokale sind kurz, soweit sie nicht das Längezeichen haben. Bei zwei Vokalen nebeneinander behält jeder nach Möglichkeit seine Aussprache.

ch ist ein Mittelding zwischen tj und tsch  
j ist ein Mittelding zwischen dj und dsch  
r klingt ähnlich dem englischen r  
s ist immer scharf  
sh ist gleich dem englischen sh  
z klingt wie ds

Doppelkonsonanten sind genau als solche zu sprechen

Der Akzent ist im Japanischen schwebend, d. h. alle Silben sind fast gleich stark betont.

---

Anmerkungen, Eingeklammertes und Index sind vom Übersetzer hinzugefügt.

## „DER BLUMEN KÖSTLICHKEIT“

Von ONO SENSEI

42. Generation des Stammhauses der Blumenlehre „Ikenobō“

### [VORBEMERKUNG]

Das sei an den Anfang gestellt: Die Blumenlehre geruhte vor alters der Prinz Shōtoku<sup>1</sup> als einen Teil der Bildung dem Minister Ono-no-Imoko, dem Begründer unseres „Ikenobō“<sup>2</sup>, zu überliefern; und seitdem sind 42 Generationen<sup>3</sup> oder 1200 und einige Jahre vergangen. Aber (erst) in der 27. Generation, zur Zeit des Lehrers Senchin<sup>4</sup>, wurde (der Schule) die Bezeichnung „Stammhaus der

---

1 Gewöhnlich genannt Shōtoku-taishi. Er war der zweite Sohn des Kaisers Yōmei und lebte von 572—621. Er ist eine der großen geschichtlichen Gestalten Japans und hat sehr viel für die kulturelle Entwicklung des Landes getan. Er hat dem Buddhismus in Japan zum Durchbruch verholfen, er hat die Beamten-schaft organisiert, einen Gesetzeskodex abfassen lassen und die Geschichtsschreibung begründet. Alles nach chinesischem Vorbild.

2 Ono-no-Imoko ging zweimal als Gesandter nach China. Später wurde er buddhistischer Laienpriester. Er nannte das Haus, in dem er in Kyōto lebte, „Ikenobō“ (iké, Teich, no ist Genitivsuffix, bō, kleiner Tempel, Hutte), denn es lag am Rande eines Teiches, direkt neben dem Tempel Rokkakūdō. Ikenobō heißt also „Kleiner Tempel, Hutte am Teich“ (s. Index). Der Name „Ikenobō“ wurde dann auf die ganze Schule übertragen. Noch heute ist an derselben Stelle das Hauptquartier der Schule. Die allgemeine Bezeichnung für Blumenanordnung ist „bink(w)a“ = Blumen in Vasen. „bink(w)a“ umfaßt 3 Arten: „rik(w)a“, „sunamono“, „seik(w)a“, deren verbreitetste „ikebana“ oder „seik(w)a“ ist. Daher kommt es, daß für „Blumenanordnung“ fast immer die Bezeichnung „ikebana“ oder „seik(w)a“ gebraucht wird. In dem vorliegenden Buche handelt es sich beinahe ausschließlich um „ikebana“ („seik(w)a“); nur Bild Nr. 22 u. 28 sind „sunamono“. „ike“, andere Lesung „sei“ bedeutet „lebend“ oder „anordnen, arrangieren“, je nachdem, wie man es chinesisch schreibt (s. Index); hana (bana) = k(w)a heißt Blume (s. Index).

3 Jetzt steht die Schule in der 43. Generation.

4 Lehrer (shi) bedeutet hier und später „Haupt der Schule“. Jede Generation umfaßt die Zeit eines solchen Lehrers.



Blumenlehre“<sup>1</sup> verliehen von Higashi Yama Yoshimasa-kō<sup>2</sup> wegen des Ansehens, das sie bei ihm genoß. In der 32. Generation, zur Zeit des Lehrers Senchō, diente (die Kunst) infolge der Gönnerschaft und Gunst, die ihr der Kaiser Go-Mi(zu)-no-ō<sup>3</sup> erwies, als „Stellvertreterblume“<sup>4</sup>, sooft eine Versammlung stattfand im „Shishinden“<sup>5</sup>. Das war der Grund, daß sie nach der Wiederherstellung (des Kaisertums)<sup>6</sup> bis auf den heutigen Tag oft ausgezeichnet wurde durch die Ehre, bei festlichen Gelegenheiten am Hofe als ehrfurchtsvoll dargebrachte Gabe angenommen zu werden<sup>7</sup>. Und schließlich wurde sie unter den schönen Künsten die ausgezeichnetste und erste. So kam es, daß sie sich im ganzen Lande verbreitete und die Zahl der Schüler auf 10000 gestiegen ist.

Weil nun diese Kunst sich an das natürliche Wachstum aller Pflanzen hält, weil sie Harmonie in der Form der drei Hauptlinien zeigt, weil sie deren Länge gegeneinander abstimmt, weil sie solchem Zustande (der Harmonie) Festigkeit zu verleihen, ein Hilfsmittel wird, so wenden wir sie auf die ganze menschliche Gesellschaft an. Da hat sie die Wirkung, die Sittlichkeit zu fördern und die innersten Gedanken gerade werden zu lassen. Wird das vielleicht der Hauptzweck bei des Prinzen<sup>8</sup> Unterweisung (gewesen) sein?

---

1 Damit ist gesagt, daß „Ikenobō“ die älteste aller Schulen ist.

2 d. h. Fürst Yoshimasa vom Ostberge. Es ist der Shōgun (Majordomus) Ashikaga Yoshimasa (1435—1490). Unter ihm kam es zu entsetzlichen Bürgerkriegen, in deren Verlaufe die beklagenswerte Zerstörung von Kyōto stattfand. Die Kämpfe endeten unentschieden, Yoshimasa dankte ab und baute sich auf dem Ostberge (higashi yama) bei Kyōto den berühmten „Silberpavillon“ (gin-kaku-jū), wo er die berühmtesten Künstler um sich versammelte und nur dem Schönen lebte.

3 Er regierte von 1612—1629.

4 Das Wort „go-dai-k(w)a“ ist fast nicht zu übersetzen. Es bedeutet: für einen anderen Blumen stellen. Hier heißt es, dies für den Kaiser tun. Übrigens soll Ono-no-Imoko schon zweimal für Shōtoku-taishi in dessen Privattempel Blumen gestellt haben. Wer „go-dai-k(w)a“ stellt, hat die höchste Ehre erlangt. Sie wird nur den ersten Künstlern zuteil. Und so bedeutet „go-dai-k(w)a-stellen“ die große Autorität sein, den höchsten Rang haben. „Ikenobō“ hat noch heute diese Ehre bei Hofe.

5 Name des großen Palastgebäudes mit dem Thronsaal in Kyōto.

6 Im Jahre 1868, Beginn der sog. neuen Ära.

7 „Kenk(w)a“ bedeutet eigentlich nur „ehrfurchtig dargebrachte Blume“. Es mußte hier um des Verständnisses willen ganz frei übersetzt werden.

8 Gemeint ist Shōtoku-taishi.

Ferner offenbart sich in den reinen und lauterer Blumen der Zustand der Weltharmonie<sup>1</sup>; es findet ein Ausgleich statt zwischen den Vorteilen und Nachteilen der beiden Elemente Kohlenstoff und Sauerstoff, und man schafft im Zimmer (eine Atmosphäre der) Reinheit. Wenn man die Sache so ansieht, wird es da vielleicht falsch sein zu sagen, daß die Blumenkunst tatsächlich für alle menschlichen Angelegenheiten sachgemäße Vorschrift und für die menschliche Gesundheit wichtigste Regel ist?

Geschrieben von dem Mitgliede des Blumenlehre-Stammhauses

Mutō Shōwan.

1 d. h. die Blumen sind ein Symbol für die Harmonie im Weltall.

## DIE WICHTIGSTEN REGELN FÜR DEN ANFANGSUNTERRICHT.

Das regelmäßige, richtige Aussehen der Blumenform von tai bis shin<sup>1</sup>.

Beide, rechts wie links gerichtete Anordnung<sup>2</sup> (müssen) so (sein) wie dies (Bild)<sup>3</sup>. Außer den drei Hauptlinien: shin, soë, tai gibt es für alle noch vorn und hinten Hilfen<sup>4</sup>. Zweige, die unter soë und tai hinuntergehen, sind ein Greuel; ferner sind sich kreuzende, quer durchgehende Zweige, Fenster<sup>5</sup>, falsche Längenverhältnisse nicht zu dulden.

Es besteht die allgemeine Vorschrift, daß die Stengel bis etwa 10 cm über dem Wasser geschlossen bleiben<sup>6</sup>, wie es auf Skizze 1 zu sehen ist; aber man richtet sich (dabei immer) nach der Natur der Pflanzen. Wenn ferner die Anordnung die Form des seitlich tiefgehenden gyō<sup>7</sup> erhält, so gibt es die oben erwähnte Grenze nicht.

---

1 Namen von zweien der Hauptlinien; der der dritten ist „soë“. Diese Worte zu übersetzen hat keinen Zweck, da Wahrheit (shin), Dazugesetztes, Hilfe (soë) und Körper (tai) für uns nicht mehr besagen als die japanischen Bezeichnungen. Verständlicher sind dagegen die Benennungen Mensch (shin), Himmel (soë) und Erde (tai). Vgl. Einl., S. 360.

2 „rechts gerichtete Blumen“ (migi hana) heißen die, welche so stehen, daß die Sonne von links (Osten!) nach rechts (Westen!) laufend in und auf die geöffnete sog. Sonnenseite scheint (vgl. die späteren Abbildungen, besonders Nr. 3).

3 s. Bild Nr. 1.

4 Diese Hilfen (ashirāi) dienen zum Ausfüllen der Lücken.

5 So heißen Kreuzungen von Zweigen, die eine fensterähnliche Form ergeben.

6 Sie müssen also wirken wie ein Stamm, dann erst teilen sie sich in die drei Linien. Wer so weit ist, diese Geschlossenheit fertigzubringen, hat einen guten Schritt vorwärts getan in der Technik des Stellens.

7 Man unterscheidet je nach der Form, die der Anordnung gegeben wird: shin, gyō, sō. Das ist zwar dieselbe Benennung wie sie die drei Formen der chinesischen Schrift haben, die Bedeutung ist aber noch dunkler als dort. Hier

Da nun die 1000 mal 10000 Blumen eine (schier) unübersehbare Menge darstellen, so muß man sehr fleißig studieren<sup>1</sup>.

Den Unterricht beginnt man mit haran<sup>2</sup>. Wenn man sie als Grundlage nimmt und es nicht an Fleiß fehlen läßt, so begreift man leicht die Form der Blumenanordnung. Wie die Bilder<sup>3</sup> zeigen, wendet man die breite (breitgerippte) Seite (der Blätter) soë zu, während man nach der Schattenseite die schmale (schmalgerippte) Blatthälfte richtet. Sowohl bei rechts wie links gewandter Anordnung wird die breite Blattseite nach vorn gedreht.

Bei allen (Anordnungen) stellt man shin genau über die Mitte<sup>4</sup> (der Vase), hinten hoch, vorn niedrig<sup>5</sup>. Die Hilfen werden schwingend<sup>6</sup> nach vorn und hinten verteilt; sind es fünf (Blumen), so stellt man auf die Rückseite zwei und nach vorn zwei; sind es sieben<sup>7</sup>, dann auf die Rückseite drei und nach vorn drei. Wenn man es entsprechend diesen (Vorschriften) macht, so ergibt sich beim Stellen bestimmt eine gefällige Form.

Bei haran (Aspidistra) sind 15 Blätter als Höchstzahl<sup>8</sup> festgesetzt. Noch mehr zu stellen ist untersagt<sup>9</sup>. Entsprechend bringt dieses Lehrbuch mit Abbildungen Zeichnungen bis zu neun Blättern. Der weiter Fortgeschrittene kann aber ruhig noch mehr stellen.

Wenn Pflanzen keine Blüten haben, wie hier auf den Bildern (6 und 7), so muß man unbedingt Blüten als tai nehmen. Ferner

---

nur soviel, daß „shin“ die schlankste Form bezeichnet, „sō“ die am weitesten ausladende, und daß „gyō“ in der Mitte zwischen beiden liegt. Die meisten Abbildungen dieses Buches zeigen shin-Form, aber Nr. 14, 16, 17 sind gyō. Nr. 20, 22—29 sind sō.

1 Um jede Blume ihrem Wachstum entsprechend kennen und stellen zu lernen.

2 Aspidistra.

3 s. die Bilder Nr. 2—5, 18, 19.

4 d. h. die Spitze muß trotz der geschwungenen Linie wieder bis über den Mittelpunkt der Vase zurückgenommen werden.

5 Vgl. die Bilder. Wenn shin nicht in einer Spitze oder Blüte endet, so muß die höchste hinten stehen.

6 Die Bedeutung ist aus dem Bilde ersichtlich: sie müssen rechts und links von shin hervorragen.

7 Das ist immer einschließlich shin. Sind es 9, so stehen vorn 3, hinten 5.

8 Weil kaum mehr unterzubringen sind. Sie verteilen sich so: tai 3, shin 9, soe 3.

9 Es wurde dem Übersetzer jedoch von seinem Lehrer gesagt, daß mehr zu stellen möglich wäre, daß es aber Geheimnis jedes Lehrers sei, wie man es macht.

müssen die als tai gebrauchten Zweige oder Blumen aus der untersten Stufe<sup>1</sup> sein, und man darf nur solche mit kleinen Blüten verwenden.

Bei sämtlichen Pflanzen, die Blüten haben, ist es am besten, (nur) eine Art zu gebrauchen, wie auf den Bildern (8 und 9) zu sehen ist.

Fünf, sieben und neun Blüten von Chrysanthemum (kiku). Siehe Bilder 10—13.

Weil kiku<sup>2</sup> von Anfang des Sommers bis zum Ende des Herbstes blüht, wird er hier gezeigt. Indessen der edelste kiku ist der im Herbst. Hat man großblütigen, so stellt man zunächst etwa fünf, dann sieben, dann neun Stengel. Es ist aber der Geschicklichkeit keine Grenze bezüglich der Zahl gesetzt<sup>3</sup>. Von allen Farben stehen (bei kiku) Weiß und Gelb obenan.

Man muß im Gedächtnis behalten, daß Vorder- und Hinterhilfen so sein müssen, wie es die vorhergehenden Bilder gezeigt haben.

Weil es im Sommer wie im Herbst vielen kleinblütigen kiku gibt und dieser daher für den Unterricht ein besonders geeignetes Material darstellt (so wird er hier gezeigt)<sup>4</sup>. Dabei muß man festhalten, daß die Form der Anordnung bei ähnlichem Wachstum (anderer Pflanzen) in jedem Falle dieselbe bleibt. Kleinblütiger kiku wird so gestellt, wie die Bilder es zeigen. Ob fünf, sieben, neun usw. Stiele gestellt werden (ganz gleich), es ist wichtigstes Erfordernis so zu stellen, daß entsprechend dem Wachstum Stufen ins Auge fallen<sup>5</sup>.

1 Man unterscheidet bei Blumen und Bäumen: jō-dan, chū-dan, ge-dan (obere, mittlere, untere Stufe). Dieselbe Blume kann zuweilen je nach der Jahreszeit bald der einen, bald der anderen Stufe angehören, z. B. Narzissen. Beim Chrysanthemum (kiku) sind die großen Blüten jō-dan, die mittelgroßen chū-dan, die kleinen ge-dan. Aber z. B. mit Kiefer als shin und soë darf man mittelgroße kiku als tai nehmen, denn die Kiefer ist die Königin der nicht blühenden Bäume, so wie Bambus die der immergrünen Sträucher und Kirsche die der Blütenbäume. Zu erklären ist die Regel daraus, daß hochwertige Blumen nicht unten stehen dürfen. Das wäre unwürdig.

2 Der Kürze halber wird dies Wort gebraucht.

3 Der Übersetzer hat bis zu 27 gesehen, aber mehr als 15 ist selten.

4 s. Bilder 14/15.

5 d. h. der kiku muß so geschnitten werden, daß Blütenballen übrigbleiben. Diese müssen stufenförmig angeordnet sein. So ballenförmig werden auch gestellt Azalien, alter Teestrauch, Buchsbaum u. a. m.

## Stellen von Baumzweigen (s. Bild 16/17).

Die Pflaume stellt man gemäß der Natur der Pflaume, Pfirsich nach der Natur des Pfirsichbaumes<sup>1</sup>. Es ist das wesentliche, daß man die Form der Bäume wohl durchdenkt. Es sei hinzugefügt, daß man, entsprechend dem Vorkommen von Blüten an Bäumen<sup>2</sup>, als tai auch andere Blumen verwenden kann, gleichsam als Wurzelschoß<sup>3</sup>. Es ist indessen am besten, wenn man möglichst nur eine Art von blütentragenden Zweigen stellt. Im ganzen drei Arten (in einer Anordnung) zu stellen, ist nicht statthaft<sup>4</sup>.

Neun Blätter von haran<sup>5</sup> (*Aspidistra*) (werden so eingestellt), wie oben dargelegt ist. Die Blattrichtung der Vorder- und Hinterhilfen ist dieselbe (wie bei den früheren Anordnungen).

Obwohl es von kákitsúbata (*Iris albopurpurea*)<sup>6</sup> eine besondere Art des Stellens für jede der vier Jahreszeiten gibt<sup>7</sup>, werden hier doch nur zwei Arten gezeigt. Im Frühling stehen die Blätter am höchsten, vom Sommer bis zum Herbst die Blüten. Genaues über die Art des Anordnens findet man in dem Buche „shiki kakitsu kashū“<sup>8</sup>.

Drei Blätter verwendet man nur für tai. Wenn man auch im übrigen nur zwei Blätter oder gar nur eins als Hilfen hinzufügt, so

1 Die Pflaume hat eckige, der Pfirsich weiche, runde Formen. Das muß man beachten und zur Geltung kommen lassen.

2 d. h. wenn die Bäume erst oder überhaupt wenige Blüten haben.

3 Man denkt sich solche tai-Blumen als an oder aus der Wurzel wachsend. Denn die Blumen leben; die Wasserfläche in der Vase wird dem Japaner zum nährenden Erdboden (Ausnahmen s. später bei den Wasserpflanzen).

4 Ausnahmen sind nur statthaft beim Neujahrsarrangement, das immer aus Kiefer, Bambus und Pflaume besteht, sowie bei den sog. nanagusa-Siebenkräutern, einer Anordnung aus sieben verschiedenen Herbstblumen.

5 s. Bild 18 und 19.

6 Es gibt in Japan sehr viele verschiedene Irisarten, deren jede ihrem Wachstum entsprechend gestellt wird.

7 Man hat blühende kákitsúbata in allen vier Jahreszeiten. Im Herbst und Winter sind sie aber selten. Daher genügen die Anweisungen dieses Buches vollkommen.

8 In diesem Buche gibt es mehr als 50 verschiedene Arten, allein kákitsúbata zu stellen. Unter allen Blumen sind Iris am schwierigsten zu stellen, aber sie ergeben auch eine unvergleichliche Wirkung. Am leichtesten unter den Irisarten ist die zu stellen, die man in Deutschland am häufigsten findet (s. Bild 32, *Iris Germanica*).

muß man (sie) auf der Vorder- und Rückseite der Blüten (doch) so gebrauchen, daß es den Anschein von natürlichem Wachstum hat. Ferner: im Wasser geschnittene Blätter verwendet man nicht.

Die Zeichnung, die (das Stellen) vom Sommer bis zum Herbst umfaßt<sup>1</sup>, tut dar, daß man zwar die Blume am längsten macht, aber auch Blätter gebraucht.

Beim Stellen in weiten (und flachen) Vasen werden die Wasserpflanzen so geteilt, wie die Skizze es zeigt<sup>2</sup>. Man kann aber auch eine ungeteilte Anordnung hineinstellen. Landpflanzen<sup>3</sup> jedoch dürfen unter keinen Umständen so zweiteilig angeordnet werden. Wenn man nämlich so geteilt stellt wie auf der Zeichnung, so heißt das „eine Fischweg-Stellung“<sup>4</sup>. Männlicher und weiblicher Stamm<sup>5</sup> (müssen) vom hinteren Vasenrande (so weit entfernt sein, wie (es) die Skizze (veranschaulicht).

Sowohl bei rechter wie linker hängender „Seitenanordnung“ (yóko-kaké)<sup>6</sup> muß man shin die Richtung nach dem gegenüberstehenden tókonomá-Balken<sup>7</sup> geben. Man muß (dabei) möglichst Pflanzen mit geschwungenen Zweigen nehmen.

Bei hängender, von vorn zu betrachtender Anordnung (mukó-kaké)<sup>8</sup> schwingt shin sowohl bei rechter wie linker Stellung nach

---

1 s. Bild 23.

2 s. Bild 22.

3 Von den Irisarten gehören dazu die unter Nr. 32 abgebildete und die sibirische Iris (jap. ayame).

4 Die Wasserfläche wird hier als Teich gedacht, in dem Fische schwimmen, die sich dann auch zwischen den beiden „Stämmen“ (kabu) durchschlangeln. Der Teich läßt natürlich keine Pflanzen zu, die auf dem Lande wachsen.

5 Die höhere Anordnung ist der „männliche Stamm“ (dan-kabu), die niedere der „weibliche“ (onna-kabu).

6 s. Bild 24.

7 Diese Anordnung hängt an einem Seitenbalken oder dem Mittelpfosten des toko-no-má, so daß man schräg darauf blickt. „tóko-no-má“ heißt die Nische im japanischen Zimmer. In ihr stehen die Blumen, hängt das Kákemóno (Hangebild, das aufgerollt werden kann, s. Bild 30 und 31). Die Eckbalken, besonders aber der in der Mitte — denn das tóko-no-má ist fast immer geteilt — sind aus besonders kostbarem Holze. Der Boden der Nische ist etwa 10 cm erhöht. Ihre eigentliche Bedeutung ist die, daß sie einen stets für den Fürsten und nur für ihn reservierten Platz darstellt. Auch heute noch setzt sich niemals ein Japaner dorthin.

8 s. Bild 25.

der Ecke schräg vor ihm<sup>1</sup>, geradeso wie es beim oberen Teile der zweifachen oder Doppelanordnung (ni-jū-iké)<sup>2</sup> ist.

Einfaches Fenster<sup>3</sup> (hitōe mado).

Die Art der Anordnung zeigt das Bild an<sup>4</sup>. shin stellt man genau in (und über) den Mittelpunkt<sup>5</sup>. Obgleich es (sonst) geradeso ist wie bei der (früher besprochenen) aufrechten Anordnung<sup>6</sup>, läßt man hier doch soë nach vorn herausschwingen, weil der „Rahmen“ (des Fensters) im Wege ist.

Doppelanordnung (ni-jū-iké)<sup>7</sup>.

Die gewöhnliche zweifache oder Doppelanordnung ist, sei sie nach der linken oder rechten Seite gerichtet, dieser Zeichnung entsprechend. Oben hinein stellt man die großen Blumen, unten hinein die kleinen. Die unteren Blumen dürfen sich unter keinen Umständen über den oberen Rand (der Vase) erheben. Sodann: man darf zusammen unten und oben im ganzen drei Arten (von Blumen) stellen. Aus dem Fenster treten die Blumen (nur) an einer Stelle heraus. Damit beide (Anordnungen) nach drei Seiten<sup>8</sup> freien Spielraum haben, muß man so stellen, wie das Bild es veranschaulicht.

Aufsteigende Doppelanordnung<sup>9</sup>.

Die untere Anordnung läßt man, entsprechend der Zeichnung, genau bis über den Mittelpunkt (der Vase) hinaufsteigen. Obgleich man es (sonst damit) so macht wie bei den aufrecht gestellten Blumen, muß man sich doch an das „einfache Fenster“ erinnern, weil (ja auch hier) der Rahmen im Wege ist. Wie auf dem Bilde muß man unbedingt den oberen Teil leicht (und gefällig) wirken lassen.

1 Dieses mukō-kaké hängt in der Mitte der Rückwand. Man sieht es nicht oft, da dort meist ein Bild hängt. Nur im schmucklosen, aber vornehmen Zimmer für Teezeremonie darf es nicht fehlen.

2 s. Bild 26.

3 Die Bezeichnung „Fenster“ wird aus dem Bilde sofort klar.

4 s. Bild 27.

5 Vgl. darüber S. 367, Anm. 4.

6 Vgl. Bild 1ff.

7 s. Bild 26.

8 Schräg links und rechts vorwärts, vorn

9 s. Bild 29.



Auch bei der zweiteiligen oder Doppelanordnung in flachen Vasen mit sehr weiter Öffnung muß man sich, wie oben schon gesagt ist, unbedingt an Wasserpflanzen halten. Wenn man zwei Blumenarten stellt, so nimmt man eine Art für shin und soë und eine Art für tai<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> s. Bild 28. Der „männliche Stamm“ bildet shin und soë, der weibliche tai.

## DIE BLUMENZEREMONIE

Vorschriften, Methode und Zeremoniell für Hausherrn und Gast,  
wenn der letztere Blumen stellen soll<sup>1</sup>.

Wenn der Hausherr von einem Gaste Blumen (gestellt) haben möchte, so wendet er sich nach einigen liebenswürdigen Worten mit der Bitte an ihn, eine Anordnung zu machen. Der Gast seinerseits entgegnet zunächst höflich, daß er (zu) ungeschickt sei, und lehnt ab. Vom Hausherrn wird er nochmal nachdrücklich gebeten. Da es unschicklich wäre, wieder abzulehnen, so zeigt er sich nun auch höflich und erwidert, daß er trotz seiner Ungeschicklichkeit nachgebe. Der Hausherr dankt verbindlich und bereitet dann alles vor: die Blumenvase, den (Vasen-)Untersatz, das Blumenbrett, die Wasserkanne usw., wie es auf dem nebenstehenden Bilde zu sehen ist. Dann bittet er von neuem (zu beginnen). Der Gast verbeugt und erhebt sich, ohne Aufsehen zu erregen, leise von seinem Platze. Vor der Nische, etwa 1 m<sup>2</sup> entfernt, läßt er sich nieder. Zuerst betrachtet er das kakemono<sup>3</sup>, die Blumenvase usw. und spricht, zum Hausherrn gewandt, über Bild, Vase, Blumen usw. einige höfliche Worte. Dann rückt er seinen Sitz vor.

Wir gehen nun zum zweiten Bilde über.

Der Hausherr überzeugt sich, daß auf dem Blumenbrett außer den Blumen das Handtuch<sup>4</sup>, das Werkzeug und alles liegt, was sonst noch nötig ist, und trägt Sorge für die richtige Auswahl der

---

1 Der japanische Ausdruck „shomô no hana“ laßt sich in seiner Kürze wieder gar nicht übersetzen. Denn „bei gewünschten Blumen“ kann man nicht verstehen.

2 genau: 3 shaku (Fuß) = 0,9 m. Das ist die Breite einer Strohmatte (tatami).

3 Das Hangebild.

4 Zum Ab- und Aufwischen des vergossenen oder abgetropften Wassers

Vase und Blumen und für alles übrige. Blumen, die sich allzu schwer stellen lassen, soll er nicht vorlegen.

Was nun die Gerätschaften angeht, so faltet er das Handtuch vierfach, alles übrige legt er so hin, wie es auf dem Bilde liegt. Auch die Blumenstützen<sup>1</sup>, kleine oder große Form, muß er aussuchen, wie es am besten paßt. Der zweitwichtigste Punkt ist, daß er sich in acht nehmen muß vor sämtlichen Giftblumen und -pflanzen und vor allen solchen, die durch ihren unangenehmen Geruch den Menschen anwidern. Angenommen, daß es sich um das Stellen von Baumzweigen<sup>2</sup> und von starken Pflanzen handelt, so legt er das kleine Beil<sup>3</sup>, die Säge und auch die hölzerne Unterlage zum Schneiden (Schneidebrett) auf das Blumentablett. Und wenn Gräser und Blumen<sup>4</sup> angeordnet werden sollen, so stellt er unter allen Umständen eine kleine Wasserkanne dazu.

Maß des Blumenhandtuches:

1½ Quadratfuß<sup>5</sup> von weißem Baumwollstoff.

Nachdem (der Gast) nun seinen Sitz vorgerückt hat, zieht er beides, Blumenvase und -untersatz, bis dicht an den Rand der Nische, wendet den Körper ein wenig nach dem Blumenbrett und legt, wie auf dem Bilde, die Geräte in eine Reihe. Dann ergreift er die Blumenstütze, wobei er die Größe der Blumen wohl beachtet, und preßt das kúbari etwa 1½ cm vom Rande der Vase entfernt fest nach unten ein<sup>6</sup>. Jetzt nimmt er das Handtuch in die rechte Hand, kommt darauf mit der linken zu Hilfe und entfaltet das Tuch, so daß es nur noch doppelt liegt. So hält er es in der linken Hand und ergreift mit der rechten die Wasserkanne, hält das Handtuch zum Schutze darunter<sup>7</sup> und gießt etwa 2 cm hoch Wasser in die Vase.

Die Wasserkanne stellt man nun so, wie sie ist, auf das Tablett zurück; das Handtuch nimmt man wieder in die rechte Hand und legt es auf das Blumenbrett. Darauf ergreift man die Blumen, wählt diese und jene aus, schneidet die unnötigen Zweige (und Teile)

1 kúbari, s. Bild 1.

2 Eigentlich „Baumstämme“, d. h. Anordnungen, bei denen der Baumstamm durch einen sehr dicken Aststumpf nachgeahmt wird.

3 Es heißt „nata“ und hat eine besondere Form.

4 kusa bedeutet alles, was nicht Baum ist.

5 45 cm × 45 cm.

6 Dazu muß man sich das kúbari meist erst zurecht schneiden, da es viel zu lang ist.

7 Damit Strohmatte und Nische nicht naß werden.

möglichst ab, und zwar über dem Blumenbrett, und ordnet dann. Wenn man nach Beendigung des Einstellens zum (endgültigen) Beschneiden der Äste übergeht<sup>1</sup>, so faßt man (die Zweige) mit der linken Hand und schneidet dann ab. Jeden für sich legt man auf das Blumenbrett.

Wenn man endlich mit dem Stellen fertig ist, gibt man Blumen und Untersatz im Mittelpunkt der Nische ihren Platz. Wieder nimmt man wie vorher das Handtuch, dazu die Wasserkanne, hält das Tuch zum Schutze darunter und füllt 2—2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> cm Wasser nach. Darauf stellt man die Kanne auf das Tablett zurück, nimmt das Tuch wieder in die rechte Hand, wischt Vase, Untersatz, Rand der Nische usw. damit ab und breitet es wie vorher auf dem Blumenbrett aus. Dann legt man auf dieses, auch wie vorher, die Geräte zurück und paßt gut auf, daß jedes an die richtige Stelle kommt. Die Blumenreste sammelt man und legt sie auf das Blumenbrett. Dieses und die Wasserkanne rückt man nun ein wenig beiseite und betrachtet dann noch einmal die Blumen. Danach erhebt man sich, geht auf seinen alten Platz und entschuldigt sich höflich wegen seiner Ungeschicklichkeit.

Der Hausherr seinerseits erwidert mit derselben Höflichkeit, betrachtet (die Blumen) und spricht seinen artigen Dank über das vortrefflich gelungene und entzuckende Werk aus. Darauf ergreift er die Wasserkanne, füllt noch etwa 3 cm Wasser nach und bringt Kanne, Blumenbrett usw. fort.

Auch wenn es sich nicht um eine Anordnung handelt, die man von einem anderen gestellt wünscht, verfährt man beim Blumenstellen immer nach diesen Regeln. Denn man muß als Wichtigstes wissen, daß dies den ganzen Menschen innerlich hebt, und daß es (so) niemals eine unhöfliche Art ist, Blumen zu stellen.

Die vorangehenden Zeichnungen sind zur Übung von Anfängern (gedacht) und bringen nur Dinge, die man leicht erreichen kann. Aber weil daneben die Zahl der Pflanzen groß ist, so muß man das weitere den vom „Stammhaus“ herausgegebenen Büchern mit Abbildungen<sup>2</sup> entnehmen und vor allem beim Lehrer sehr fleißig lernen.

---

1 Das ist eine der schwierigsten Sachen bei Ikebana.

2 Diese Bücher sind aber im Buchhandel nicht zu haben, sondern werden nur an Lehrer ausgeliefert direkt vom „Stammhause“.

(Leitsätze.)

1. Da die Blumenlehre ein Hauptmittel zur Bildung ist, so ist sie in jeglicher Lage ein Schutz, wesentlich für Sittlichkeit, wichtigste Bedingung für Brüderlichkeit und Eintracht.

2. Bei Zusammenkünften, bei gemeinsamen Blumenstellen und bei anderen Gelegenheiten muß man sich sehr davor hüten, seine eigenen Blumen zu loben und die der andern zu kritisieren.

3. Wenn jemand aus der Gesellschaft, in der man sich befindet, ein Anliegen hat, so muß man ihm freundlich behilflich sein.

4. Da die Kunst des Blumenstellens für die Etikette Grundlage und für die Gesundheit von größter Wichtigkeit ist, so muß man alte Blumen und altes Wasser ersetzen und auf jede Einzelheit wohl achten.

5. Wenn Gäste kommen, muß man, einerlei ob geschickt oder ungeschickt, unbedingt eine Blumenanordnung in der Nische aufstellen.

6. Wenn man die Blumen betrachtet, dann verbeugt man sich in einer Entfernung von 3 Fuß vor ihnen. Nachdem man alles genau angesehen hat, macht man wieder eine Verbeugung, erhebt sich und wendet sich mit einigen liebenswürdigen Worten an den, der die Blumen gestellt hat.

Alle übrigen Vorschriften nun neben den oben angeführten muß man an Hand der von alters her festgesetzten und vorgeschriebenen Regeln und Formen des Stammhauses genau studieren, und ohne nach dem Fortschritt zu fragen, muß man die Absicht haben, während des ganzen Lebens nicht ablassen zu wollen (vom Streben).

Stammhaus der Blumenlehre, 42. Generation.

(Dies) schreibt (das Haupt von; Ikenobō

Ono Sensei

## INDEX

(Es wurde im allgemeinen nur aufgenommen, was die gewöhnlichen Wörterbücher nicht geben, meist also termini technici.)

### A.

Adonis amurensis s. fuku-ju-sō.  
Anordnung, aufrechte, d. h. gewöhnliche s. oki-ike.  
— Form der s. k(w)agyō.  
— geteilte s. kabu-wake.  
— hängende s. mukō-kake.  
— seitlich tiefgehende s. koshi no fukakigyō.  
— ungeteilte (Einzel-) s. hito-kabu.  
— rechts (links) gerichtete s. migi (hidari) hana.  
a-hirai Hilfen, Schmuck. Im Text stets in hiragana geschrieben; als chinesische Zeichen geben die Lexika 待遇. 扱. Erkl. s. S. 366.  
Aspidistra s. haran.  
Averill, Miss Mary. Emil., S. 360.

### B.

Beil s. nata.  
bink(w)a 瓶華 Blumen in Vasen, Blumenanordnung s. S. 363 Anm. 2.  
Blatt-(Blumen-)richtung s. muki-kata.  
Blätter, im Wasser geschnittene s. mizu-kiri-ha.  
Blattspitzen (bei Iris u. ahl.) s. tsume.  
Blume, am tiefsten stehende bei tai und soe s. ma und oku.  
— ehrfurchtig dargebrachte s. kenk(w)a.  
— großblutige s. dai-rin.  
— klenblutige s. shō-rin.  
Blumen, die ein Gast stellen soll s. shoniō no hana.

— der Blumen Kostlichkeit s. hana no mi.  
Blumenanordnung s. bink(w)a u. ikebana.  
Blumenbrett s. k(w)abon.  
Blumenhalter (aus Blei) s. hanadome.  
Blumenkunst s. ikebana.  
Blumenlehrer s. Eguchi Hekihō.  
Blumenreste s. hanachiri.  
Blumenspiegel s. hana-kagami.  
Blumenstellen, gemeinsames s. renk(w)a.  
— in weiten, flachen Vasen s. hiroguchi-ike.  
Blumenstutze s. hana kubari.  
Blumenvase s. k(w)aki.  
Blumenzeremonie s. reishiki-ike.  
byaku-sugi 柏杉 Juniperus chinensis. In manchen Wörterbüchern als byakushin 柏植 gegeben, was falsch ist, da 植 (shin) maki ein ganz anderer Baum ist.

### C.

Calendula (Ringelblume) s. kin-sen-k(w)a.  
chō-tan 長短 Länge und Kurze, relative Länge (s. S. 368 „Länge abstimmen“).  
chū-dan 中段 Bezeichnung der Blumen von mittlerem Range s. S. 368 Anm. 1.

### D.

dai-rin 大輪 Blumen mit großen Blüten s. Bild 10—13.  
dan-kabu 男株 männlicher Stamm s. kabu-wake.  
Doppelanordnung, aufsteigende s. nyū-tachinobori-ike.  
— gewöhnliche s. nijū-ike.

## E.

Eguchi Hekihō, Blumenlehrer. 江口碧  
峰 Einl. S. 357, 361.  
einfaches Fenster s. hitoé-mado.

## F.

Fenster s. mado.  
— einfaches s. hitoé-mado.  
Fischwegstellung s. gyodō-ike.  
Form, entgegengesetzte (der Anordnung)  
s. gyaku-katte.  
— der Anordnung s. k(w)agyō.  
Formen der Anordnungen s. shin-, gyō-,  
sō no k(w)agyō.  
fuku-ju-sō 福壽草 Adonis amurensis.  
Bild 25.

## G.

ge-dan 下段 Bezeichnung der Blumen von  
niederen Rang. S. 368 Anm. 1.  
Gesamtheit der Pflanzen s. sō-moku.  
go-dai-k(w)a 御代草 wörtl.: geehrte Stell-  
vertretungsblume, d. h. Blumen, die  
man für einen andern stellt. S. 364  
Anm. 4.  
gyaku-katte 逆勝手 entgegengesetzte  
Form der Anordnung, d. h. nach  
links gerichtete Stellung (s. migi hana).  
Bild 3.  
gyodō-ike 漁道生 Fischwegstellung  
Erklärung s. S. 370 Anm. 4.  
gyō no k(w)agyō 行の花形 mittelgroße  
Form der Anordnung. S. 370 Anm. 7.

## H.

Halbmond s. hangets'.

hanachiri 花塵 Blumenreste. S. 366.

hanadome 花止め Blumenhalter (aus  
Blei), bei flachen Vasen gebraucht, in  
denen man Astgabeln (hana-kubari)  
nicht befestigen kann.

hana kagami 華うさみ (鑑) Blumen-  
spiegel. Spiegel in der Bedeutung:  
Muster, Beispiel (vgl. Fürstenspiegel  
u. a. m.) s. Titel.

hana-kubari 花配 ♪ Blumenstütze (Ast-  
gabel). Bild 1, Anm. 1.

hana no mi 華之實 „der Blumen Köst-  
lichkeit“. mi bedeutet Wesen, Kern,  
Substanz, auch Frucht. Der Titel des  
Buches will besagen, daß aus den un-  
zähligen Blumen und Möglichkeiten  
des Stellens das Wesentliche und  
Augenfälligste ausgewählt wurde.

Handtuch s. k(w)akin.

hangets' 半月 Halbmond, d. i. die Linie  
von der Oberfläche des Wassers in der  
Vase über soe-Spitze bis zur Spitze  
von shin. Bild 1.

haran (baran) 葉蘭 Aspidistra, Bild 2ff.  
Hauptlinien s. shin, soe, tai.

hidari-hana 左花 s. migi-hana.

Higashiyama Yoshimasa-Kō 東山義歧  
公 = Ashikaga (足利) Yoshimasa s.  
S. 364 Anm. 2.

Hilfen s. ashirai.

Hinterhilfe s. nochi-ashirai und ashirai.

hiroguchi-ike 廣口生 Blumenstellen in  
weiten, flachen Vasen S. 370, Bild 22  
u. 28. Vgl. „sunamono“.

hitoé-mado 一重窓 (auch ichi-jū-giri —  
重切 genannt), Anordnung in einer  
(Bambus-) Vase, aus der ein Stück her-  
ausgeschnitten ist, so daß der übrigge-  
bliebene Teil gleichsam einen Fenster-  
rahmen bildet Bild 27; S. 371 Anm. 3.

hito-kabu 一株 ungeteilte (Einzel-)Anord-  
nung in weiten, flachen Vasen S. 370.

hon-katte 本勝手 richtige, echte Stellung  
(rechts gerichtete Anordnung) s. migi-  
hana. Bild 2.

## I.

ikebana (seik(w)a): 活花; 生花 lebende  
Blumen; Blumenanordnung, Blumen-  
kunst. S. 363, Anm. 2.

ikenobō 池坊 Name der ältesten Blumen-  
schule. Seine Bedeutung ist: Kleiner  
Tempel oder Hütte am Gartenteich,  
Hauschen der frommen Betracht-  
ung am Gartenteich. S. 363 Anm. 2.

inkata 陰方 Schattenseite (der Blumen),  
d. h. die Seite der Blumen, die nicht  
von der Sonne beschienen wird. S. 366  
Anm. 2.

Iris albopurpurea s. kakitsubata.

## J.

Juniperus chinensis s. byaku sugi.  
jō-dan 上段 Bezeichnung der Blumen von  
hohem Rang. S. 368 Anm. 1.

jūmonji 十文字 Kreuzung der Zweige  
S. 366.

## K.

kabu-wake 株分け Bezeichnung der in  
„Mann“ und „Frau“ geteilten An-  
ordnung. S. 370 Anm. 4 u. 5.

kakitsubata 杜若 Iris albopurpurea. Sehr  
schwierige Lesung.

ken-k(w)a 猷華 ehrfurchtig dargebrachte  
Blume. S. 364 Anm. 7.

kin-sen-k(w)a 金盞 (auch 仙) 花 Calen-  
dula (Ringelblume). Bild 24.

kiridai 切臺 Schneidebrett, auf dem  
Zweige und ähnliches mit dem Beil  
(nata) bearbeitet werden, damit sie in  
die Blumenhalter passen.

kō-hone 河骨 gelbe Teichrose.

koshi no fukaki gyō 腰の深き行 seit-  
lich tiefgehende Anordnung. S. 366  
Anm. 7.

Ko-shō-ken 孤松軒 Kleines Haus unter  
der einsam stehenden Kiefer. Sog.  
Blumenname des Übersetzers.

Kreuzung (der Zweige) s. jū-monji.

k(w)abon 花盆 Blumenbrett, auf dem  
bei der Blumenzeremonie die Geräte  
und Blumen liegen. S. 373.

k(w)adai 花臺 Vasenuntersatz

k(w)agyō (nicht hanagata zu lesen) 花形  
Blumenform, Form der Anordnung.  
S. 366 s. shin-, gyō-, sō no k(w)agyō.

k(w)aki 花器 Blumenvase.

k(w)akin 花巾 Handtuch zum Aufwischen  
des abgetropften Wassers. S. 374.

kyaku-i 客位 Sitz des Gastes. Er ist auf  
der Schattenseite, denn er darf nicht  
der brennenden Sonne ausgesetzt sein.  
Bild 1—3

## I.

Landpflanzen s. riku-mono.

Länge, relative s. chō-tan.

Langenverhältnis, falsches s. takekurabe.

Lysmachia s. sōhagi.

## M.

ma 間 dazwischen: Bezeichnung der am  
tiefsten stehenden Blume bei soe und  
tai. Bild 12—14 s. oku.

mado 窓 Fenster, von Zweigen gebildet,  
die sich überschneiden. S. 366.

mae-ashirai 前あしらひ Vorderhilfe  
s. ashirai.

migi-hana 右花 rechts gerichtetes Arran-  
gement. S. 366 Anm. 2.

mizugiwa 水際 Wasserlinie, Oberfläche  
des Wassers in der Vase.

mizukiri-ha 水切葉 im Wasser geschnit-  
tene Blätter. S. 370.

muki-kata 向き力 Blatt-(Blumen-)rich-  
tung. S. 369.

mukō-kake 向掛 an der Wand hangende,  
von vorn zu betrachtende Anordnung.  
S. 370.

## N.

nata 鉋 Beil von besonderer Form, das  
zum Anspitzen der Zweige gebraucht  
wird. S. 374 Anm. 3.

Natürlichkeit des japanischen Blumen-  
stellens. Einl. S. 359f.

nyū-ike 二重生 gewöhnliche Doppel-  
anordnung, gleichsam in 2 Stock-  
werken angeordnet, wobei die größere  
oben ist. Bild 26. S. 371.

nyū-tachinobori-ike 二重立ち上り生  
aufsteigende Doppelanordnung. Hier-  
bei ist die größere unten. Bild 29.

nochi-ashirai 後あしらひ Hinterhilfe s.  
ashirai.



## O.

oki-ike 置き生け aufrecht stehende, d. h. gewöhnliche Anordnung. Bild 1 ff. S. 371.

oku 奥 Inneres, innen, tief. Bezeichnung der am tiefsten stehenden Blume von soé und tai. Bild 12—14; vgl. ma.

onna-kabu 女株 weiblicher Stamm s. kabu-wake.

Ono-no-Imoko 小野妹子. Er gilt als erstes Haupt und Begründer der Schule „Ikenobō“. S. 363 Anm. 2.

## P.

Pflanzen, Gesamtheit der, s. sō-moku.

## R.

rechts (links) gerichtete Anordnung s. migi (hidari) hana.

reishiki-ike 禮式生 Blumenzeremonie S. 373 ff.

renk(w)a 連花 gemeinsames Blumenstellen, gesellige Zusammenkunft zum Blumenstellen.

richtige (echte) Stellung der Blumen (rechts gerichtete Anordnung) s. hon-katte.

rku-mono 陸物 (nicht „okamono“ zu lesen) Landpflanzen, d. h. Pflanzen, die nicht im Wasser wachsen. S. 370.

## S.

Schattenseite (der Blumen) s. inkata, vgl. Sonnenseite, yōkata.

Schneeball s. temari.

Schneidebrett s. kindai.

Seitenanordnung s. yoko-kake.

seitlich tiefgehende Anordnung s. koshi no fukaki gyō.

shiki kakitsu k(w)ashū 四季燕子花集 Eine Zusammenstellung von kakitsubata (wie sie während) der vier Jahreszeiten (zu stellen sind); vgl. S. 369 Anm. 8. Es gibt blühende Arten dieser Iris zu allen Jahreszeiten. Interessant ist die Lesung des 3. und 4. Zeichens, die rein willkürlich gesetzt sind. Eine

endgültige Erklärung für die Lesung zu finden ist mir nicht gelungen. Es dürfte eine ästhetische Beziehung zugrunde liegen: die schlanke Iris wird mit dem pfeilartigen Flügel der Schwalbe verglichen. Vgl. 燕麥 = karasumugi.

shin 眞 Bezeichnung der mittleren, längsten Hauptlinie („Mensch“). S. 366

Anm. 1. Man bezeichnet so auch den am höchsten gehenden Zweig von tai.

shin no k(w)agyō 眞の花形 schlankste Form der Anordnung. S. 366 Anm. 7.

shomō no hana 所望の花 Wunschblumen, d. h. Blumen, die der Hausherr von einem Gaste gestellt zu sehen wünscht. S. 373 Anm. 1.

shō-rin 小輪 kleinblütige Blume. Bild 14 und 15.

shu-i 主位 Sitz des Hausherrn (auf der Sonnenseite). Bild 1—3 vgl. kyaku-i. Sitz des Gastes s. kyaku-i.

Sitz des Hausherrn s. shu-i.

sō no k(w)agyō 草の花形 am weitesten ausladende Form der Anordnung. S. 366 Anm. 7.

soé 副 Bezeichnung der mittellangen Hauptlinie („Himmel“). S. 366 Anm. 1.

sōhagi ヲウ (宋?) 萩 eine Lyimachia-art (aus China?). Bild 8.

sō-moku 草木 (nicht „kusa-ki“ zu lesen) Gesamtheit der Pflanzen. S. 358.

Sonnenseite (der Blumen) s. yō-kata.

Stamm, männlicher s. dan-kabu.

— weiblicher s. onna-kabu.

Stellung, richtige (echte) s. hon-katte.

Stellvertretungsblume s. go-dai-k(w)a.

Stufen der Blumen s. jō-dan, chū-dan, ge-dan.

sunamono 砂物: andere Bezeichnung für hiroguchi-ike. Früher füllte man die flachen Vasen mit feuchtem Sand.

suō 蘇枋 Sapanholz, Rotholz. Bild 9.

## T.

tai 體 Bezeichnung der kürzesten Hauptlinie („Erde“). S. 366 Anm. 1.

takekurabe 丈比べ falsches Längen-  
verhältnis (der Hauptlinien zueinander).  
S. 366.

Teichrose, gelbe s. kō-hone.

tejōro 手助 (in den Wörterbüchern 如  
geschrieben) 露 kleine Wasserkanne,  
mit der man Wasser in die Vasen füllt.

S. 374.

temari 手鞠 Schneeball. Bild 24.

tsune 爪 Bezeichnung der leicht ge-  
krümmten Blattspitzen bei Iris und  
ähnli. Bild 20.

V.

Vasenuntersatz s. k(w)adai.

Vorderhilfe s. mae-ashirai.

W.

Wasserkanne s. tejōro.

Wasserlinie s. mizugawa.

Y.

yō-kata 陽方 Sonnenseite (der Blumen)

Bild 1, 2, 3 und Anm.; S. 366 Anm. 2.

yoko-giri 横切 quer durchgehende

Zweige. S. 366.

yoko-kake 横掛 an einem seitlichen

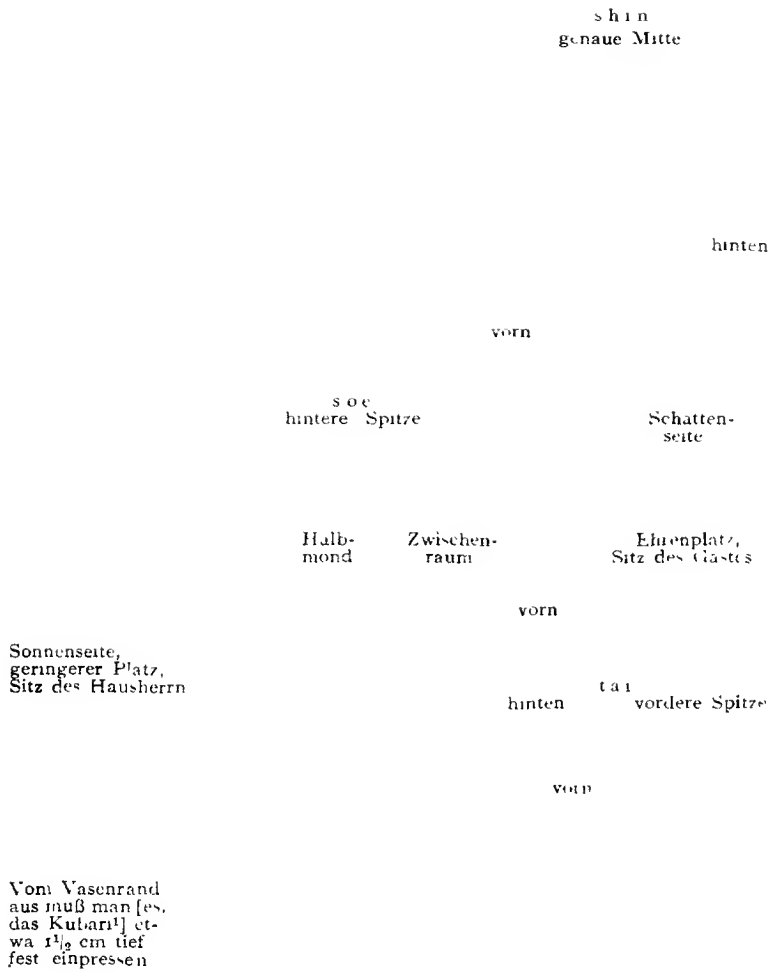
Nischenbalken aufgehängte Anord-

nung, Seitenanordnung. S. 370 Anm. 7.

Z.

Zweige, quer durchgehende s. yoko-giri.





<sup>1)</sup> So heißt die oben gezeichnete Gabel zum Halten der Blumen. Es sind das frisch-  
geschnittene und dann getrocknete Astgabeln von verschiedener Weite und Schwere. Man  
muß sie je nach der Art der Blumenstiele wählen

$$v \in \mathcal{M} \text{ such that } \int_{\Omega} v \, dx = 0$$
$$\frac{1}{2} \ln \frac{1}{2} = -\frac{1}{2}$$

1

[illegible]

100

• Page 111

11.

10

• 10 2

1

550

22

1. *Phragmites* (common)

[illegible]

27. 1981

1. 1981

2. 1981

3. 1981

4. 1981

5. 1981

6. 1981

7. 1981

8. 1981

9. 1981

10. 1981

11. 1981

12. 1981

13. 1981

14. 1981

15. 1981

16. 1981

17. 1981

18. 1981

19. 1981

20. 1981

21. 1981

22. 1981

23. 1981

24. 1981

25. 1981

26. 1981

27. 1981

28. 1981

29. 1981

30. 1981

31. 1981

32. 1981

33. 1981

34. 1981

35. 1981

36. 1981

37. 1981

38. 1981

39. 1981

40. 1981

41. 1981

42. 1981

43. 1981

44. 1981

45. 1981

46. 1981

47. 1981

48. 1981

49. 1981

50. 1981

51. 1981

52. 1981

53. 1981

54. 1981

55. 1981

56. 1981

57. 1981

58. 1981

59. 1981

60. 1981

61. 1981

62. 1981

63. 1981

64. 1981

65. 1981

66. 1981

67. 1981

68. 1981

69. 1981

70. 1981

71. 1981

72. 1981

73. 1981

74. 1981

75. 1981

76. 1981

77. 1981

78. 1981

79. 1981

80. 1981

81. 1981

82. 1981

83. 1981

84. 1981

85. 1981

86. 1981

87. 1981

88. 1981

89. 1981

90. 1981

91. 1981

92. 1981

93. 1981

94. 1981

95. 1981

96. 1981

97. 1981

98. 1981

99. 1981

100. 1981

101. 1981

102. 1981

103. 1981

104. 1981

105. 1981

106. 1981

107. 1981

108. 1981

109. 1981

110. 1981

111. 1981

112. 1981

113. 1981

114. 1981

115. 1981

116. 1981

117. 1981

118. 1981

119. 1981

120. 1981

121. 1981

122. 1981

123. 1981

124. 1981

125. 1981

126. 1981

127. 1981

128. 1981

129. 1981

130. 1981

131. 1981

132. 1981

133. 1981

134. 1981

135. 1981

136. 1981

137. 1981

138. 1981

139. 1981

140. 1981

141. 1981

142. 1981

143. 1981

144. 1981

145. 1981

146. 1981

147. 1981

148. 1981

149. 1981

150. 1981

151. 1981

152. 1981

153. 1981

154. 1981

155. 1981

156. 1981

157. 1981

158. 1981

159. 1981

160. 1981

161. 1981

162. 1981

163. 1981

164. 1981

165. 1981

166. 1981

167. 1981

168. 1981

169. 1981

170. 1981

171. 1981

172. 1981

173. 1981

174. 1981

175. 1981

176. 1981

177. 1981

178. 1981

179. 1981

180. 1981

181. 1981

182. 1981

183. 1981

184. 1981

185. 1981

186. 1981

187. 1981

188. 1981

189. 1981

190. 1981

191. 1981

192. 1981

193. 1981

194. 1981

195. 1981

196. 1981

197. 1981

198. 1981

199. 1981

200. 1981

201. 1981

202. 1981

203. 1981

204. 1981

205. 1981

206. 1981

207. 1981

208. 1981

209. 1981

210. 1981

211. 1981

212. 1981

213. 1981

214. 1981

215. 1981

216. 1981

217. 1981

218. 1981

219. 1981

220. 1981

221. 1981

222. 1981

223. 1981

224. 1981

225. 1981

226. 1981

227. 1981

228. 1981

229. 1981

230. 1981

231. 1981

232. 1981

233. 1981

234. 1981

235. 1981

236. 1981

237. 1981

238. 1981

239. 1981

240. 1981

241. 1981

242. 1981

243. 1981

244. 1981

245. 1981

246. 1981

247. 1981

248. 1981

249. 1981

250. 1981

251. 1981

252. 1981

253. 1981

254. 1981

255. 1981

256. 1981

257. 1981

258. 1981

259. 1981

260. 1981

261. 1981

262. 1981

263. 1981

264. 1981

265. 1981

266. 1981

267. 1981

268. 1981

269. 1981

270. 1981

271. 1981

272. 1981

273. 1981

274. 1981

275. 1981

276. 1981

277. 1981

278. 1981

279. 1981

280. 1981

281. 1981

282. 1981

283. 1981

284. 1981

285. 1981

286. 1981

287. 1981

288. 1981

289. 1981

290. 1981

291. 1981

292. 1981

293. 1981

294. 1981

295. 1981

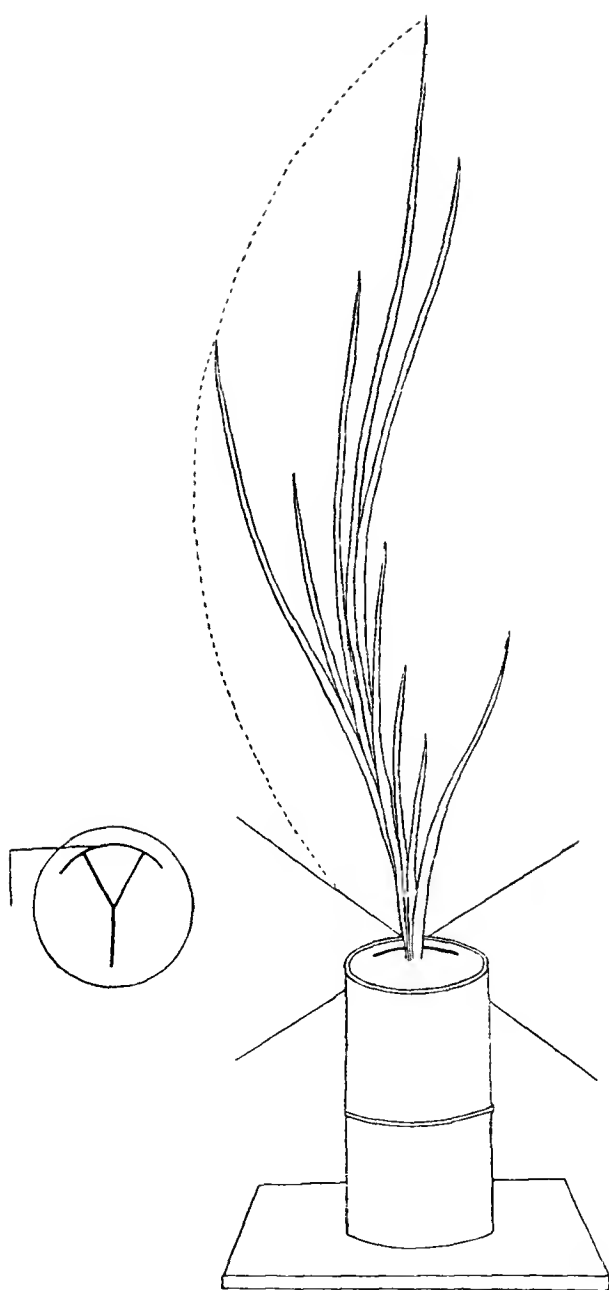
296. 1981

297. 1981

298. 1981

299. 1981

300





shin

Rechts gerichtete  
Anordnung, sogen.  
richtige, echte  
Stellung

Hinterhilfe  
für shin

sen

geringerer Platz/  
Sitz des Hausherrn

Vorderhilfe



Ehrenplatz,  
Sitz des Gastes

tai

Sonnen-  
seite

Schatten-  
seite

shin

Links gerichtete  
Anordnung, sogen.  
entgegengesetzte  
Form<sup>1)</sup>.

Hinterhilfe  
für shin

sen

geringerer Platz  
Sitz des Hausherrn

Ehrenplatz  
Sitz des Gastes


Vorder-  
hilfe



tai

Schatten-  
seite

Der Sonne zuge-  
wendete Seite<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Die Windrose zeichnet der Japaner anders als wir  Da die Sonne auch

in Japan von O nach W geht, so ist die richtige Blumenstellung die sog. mugi-hana (rechte Blume), weil dem Sonnenlauf die Sonnenseite der Blumen zugekehrt sein muß — <sup>2)</sup> Zu erkennen an den breiten Blattrippen und an der Färbung



1911

1911

1911

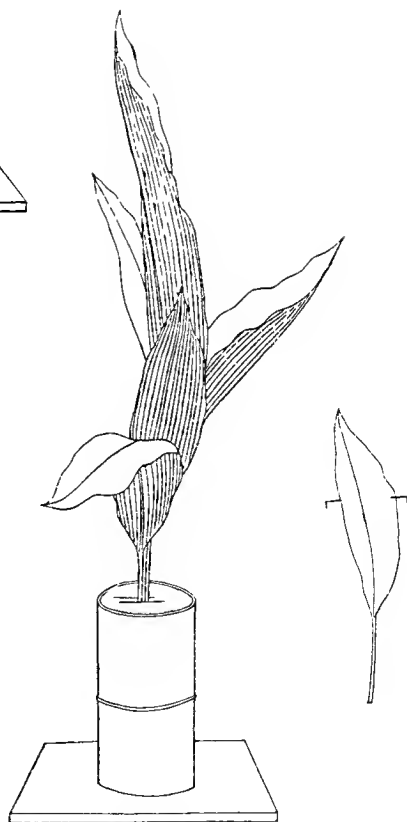
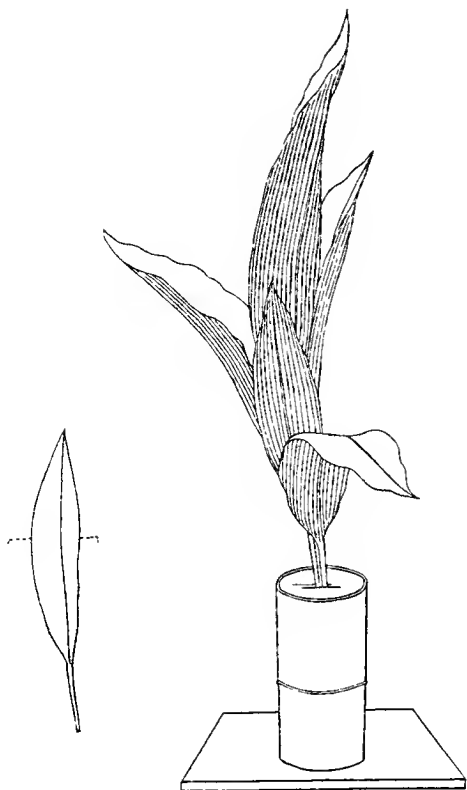
1911

1911

1911

1911

1911





shin<sup>1)</sup>)

soe

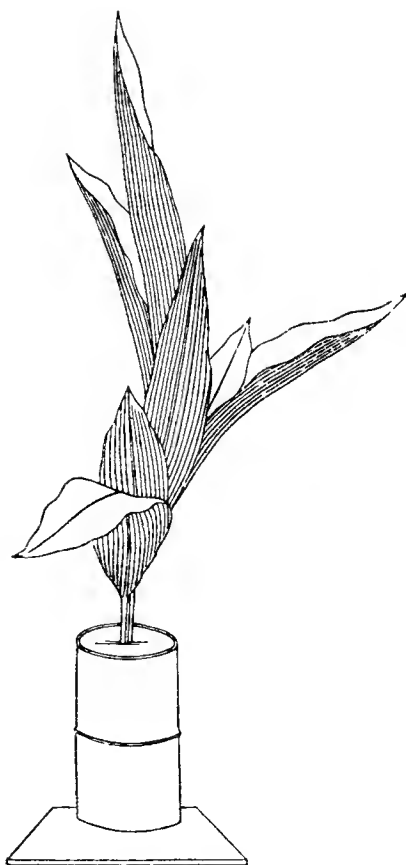
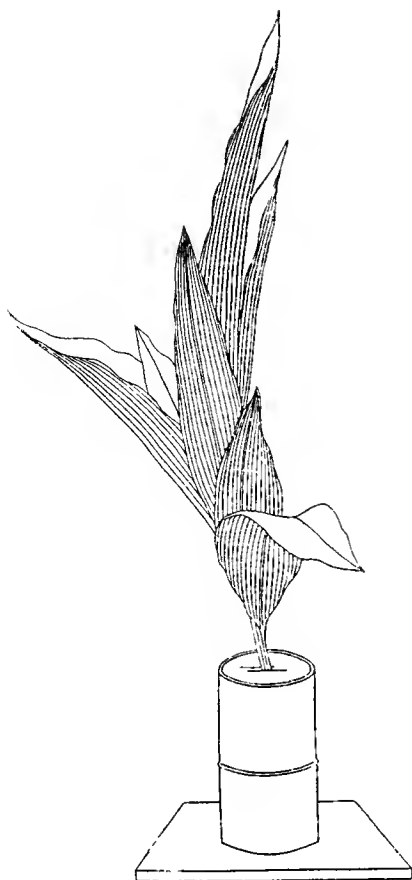
tai

<sup>1)</sup> Hier bestehen tai und soë aus je zwei Blättern, shin aus dreien. Schatten- und Sonnenseite sind aus der Strichelung leicht zu erkennen.

191

201

191





shin

shin und soë: WEIDE  
tai: kleiner Chrysan-  
themum

Hinterhilfe

Vorderhilfe

hintere Spitze

innen

shin von tai,  
vorn

vordere Spitze

---

<sup>1)</sup> Man beachte bei 6 und 7 die verschiedene Länge von Vorderhilfen und soë.  
Beides ist gut.



spin und soe, WEIDE  
tai. kleiner Chrysan-  
themum

spin

Hinterhülle

Vorderhülle

innere Spitze

innen

spin von tai,  
vorn

vordere Spitze

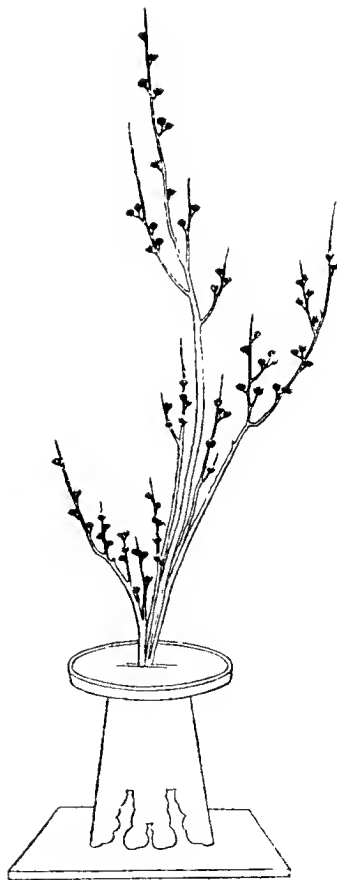




SOHAGI  
(eine Lysimachiaart)

SÜO  
(Sapanholz, Rotholz)







Hinterhilfe

Vorderhilfe

KIKU  
(Chrysanthemum)  
5 Blüten

Hinterhilfe

Vorderhilfe



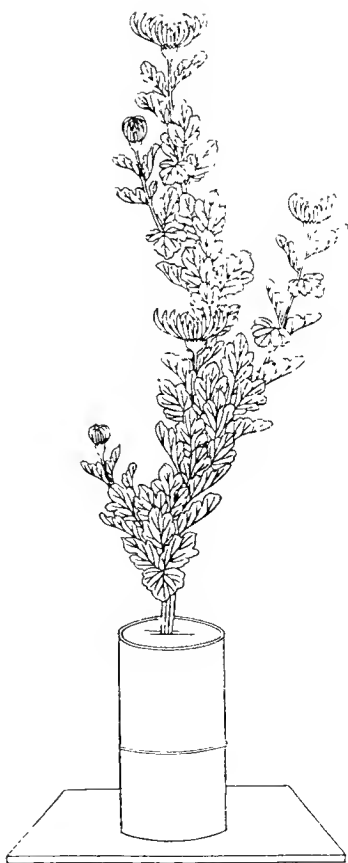
Das Bild

Das Bild

KIKI  
(Chrysanthemum)  
2 Blätter

Hintergrund

7. Dezember





KIKU, 9 Blüten<sup>1)</sup>  
(Chrysanthemum)

Hinterhilfe

vorn

innen

vorn

innen

KIKU, 7 Blüten<sup>2)</sup>

Hinterhilfe

vorn

vorn

innen

---

<sup>1)</sup> Hier besteht shin aus 4 Blumen, soe aus 2, tai aus 3  
<sup>2)</sup> shin besteht aus 3, soe aus 1, tai aus 3 Blumen

June

July

August

September

October - November

December

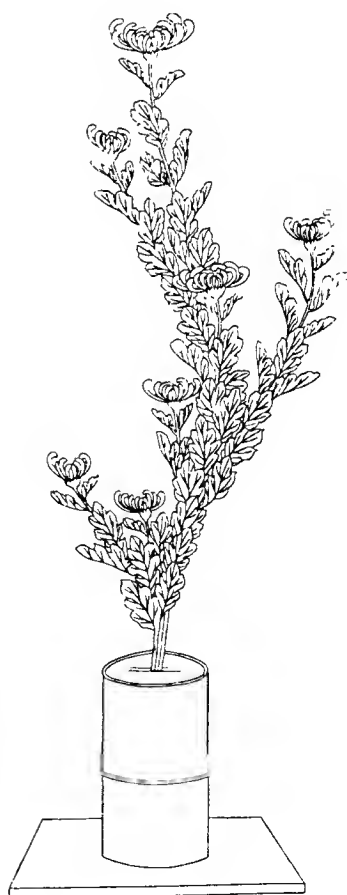
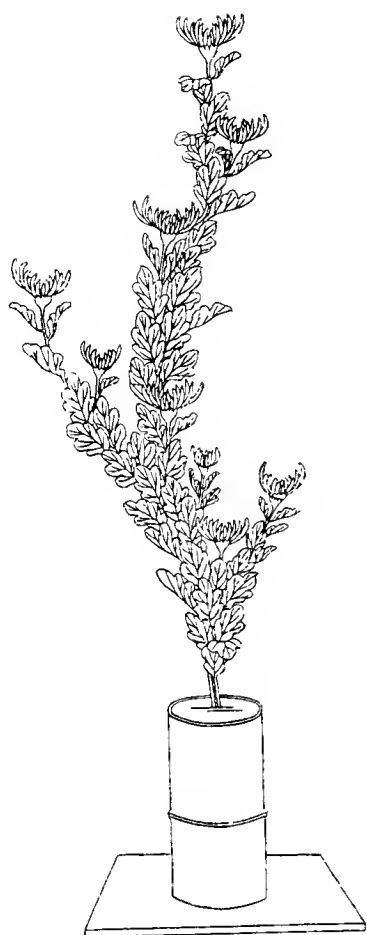
January

February

March

April

May - June





KIKU mit kleinen Blüten (Chrysanthemum),  
11 Zweige

vorn

hinten

hinten

vorn

innen

vorn

innen

hinten

KIKU mit kleinen Blüten,  
9 Zweige

vorn

vorn

innen

vorn

innen



1. Welche  
 2. KIK mit kleinen Blasen-Charakteristika:

10

10.1.10

10.1.10

10.1.10

10.1.10

10.1.10

10.1.10

10.1.10  
 KIK mit kleinen Blasen

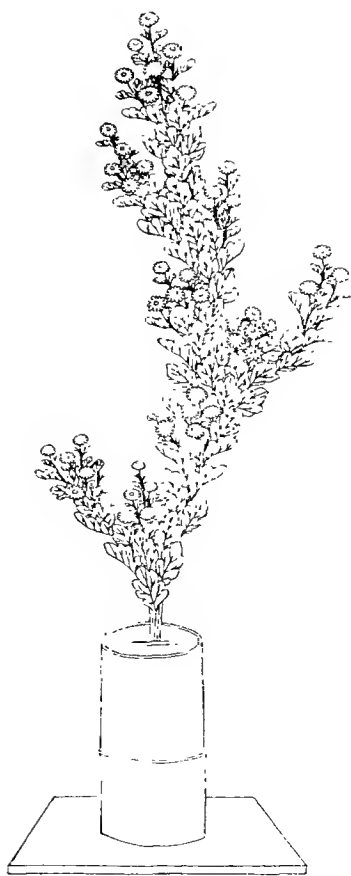
10.1.10

10.1.10

10.1.10

10.1.10

10.1.10





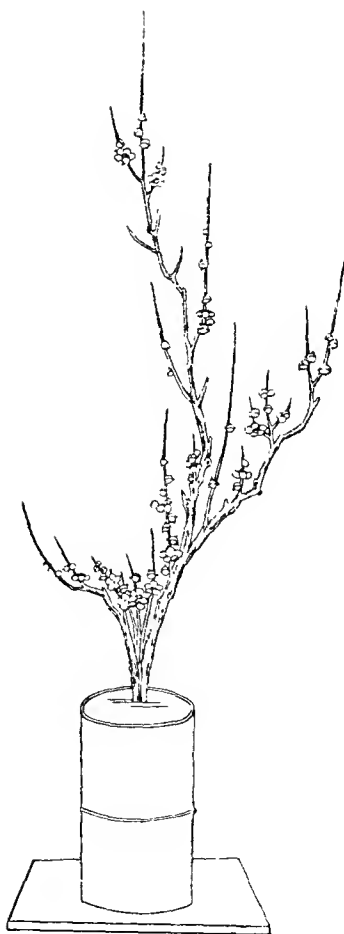
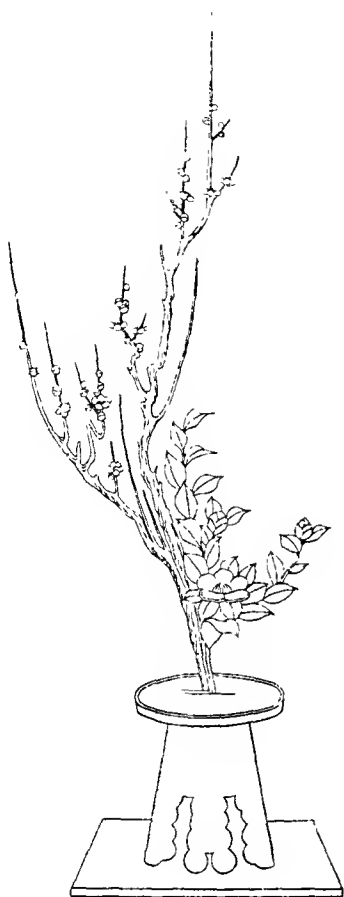
PFLAUME  
tai: KAMELIE

PFLAUME

REF: KAYHETL  
REF: KAYHETL

REF: KAYHETL

BLIND 10/17





HARAN, 9 Blätter<sup>1)</sup>  
(Aspidistra)

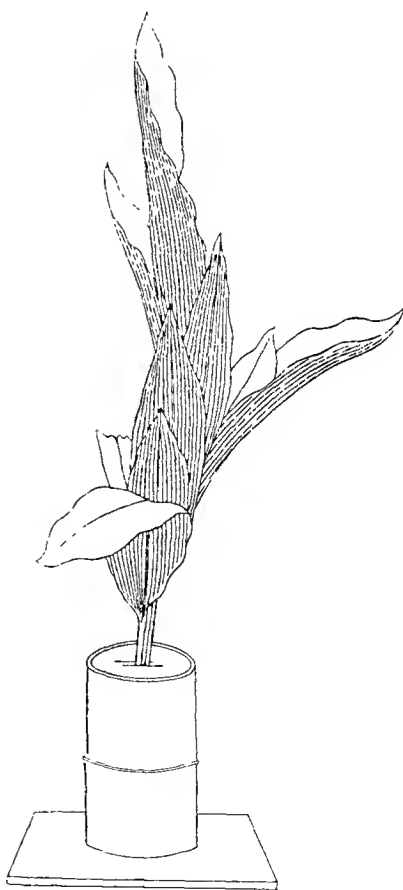
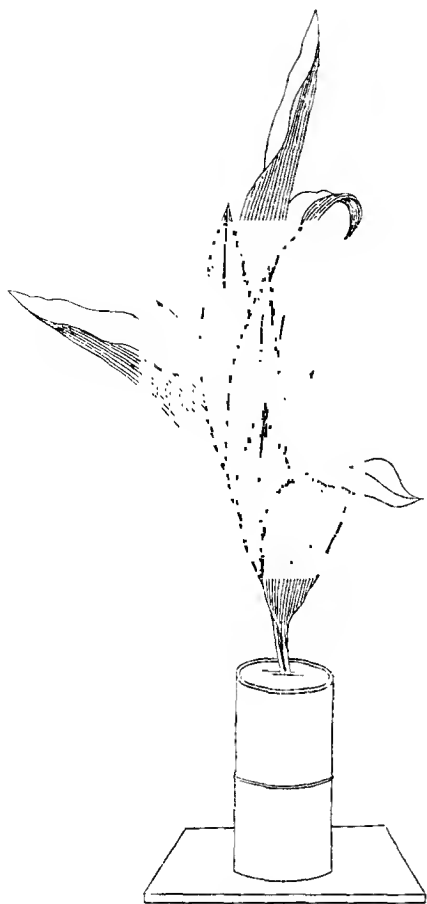
HARAN, 9 Blatter  
(Aspidistra)

<sup>1)</sup> tai = 2 Blatter, soe = 2 Blatter, shin = 5 Blatter.



HARRIS, J. & BLATTEN  
(1971)

HARRIS, J. & BLATTEN  
(1971)





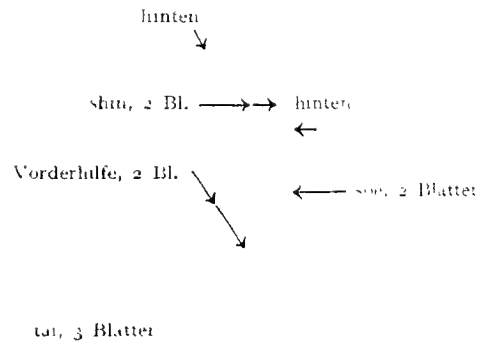
## KAKITSUBATA, 3 Blüten

KAKITSUBATA  
(Iris albopurpurea),  
2 Blüten

## Die 3 tai-Blätter

Die Richtung  
der Blattspitzen  
gegeneinander  
muß so wie  
hier sein

Man nimmt zuerst das langste  
Blatt, legt darauf das mittel-  
lange und über beide das  
kleinste



$$K(K_1 \times B/A) \cong K_1$$

$$K(K_1 \times B/A)$$

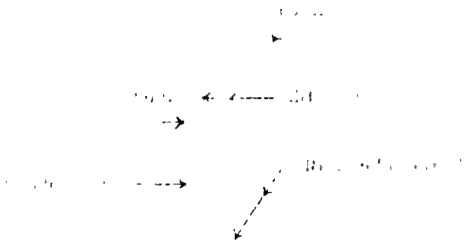
the inclusion

$$K_1 \hookrightarrow K$$

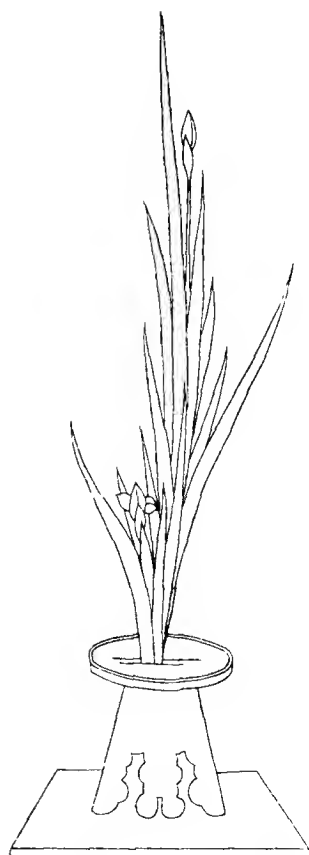
$$K_1 \hookrightarrow K$$

$$K_1 \hookrightarrow K$$

$$K_1 \hookrightarrow K$$



$$K(K_1 \times B/A) \cong K_1$$





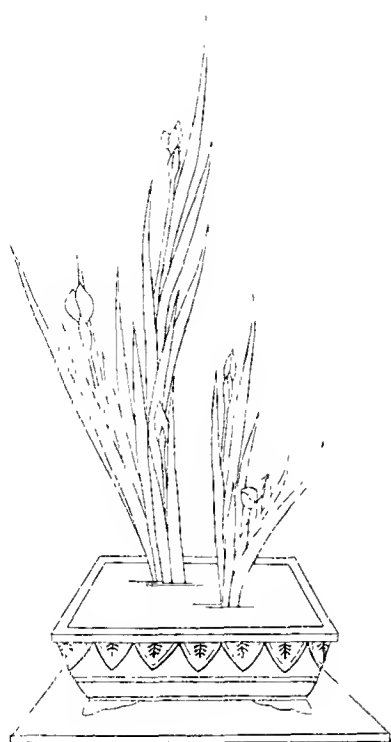
KAKITSUBATA (Iris albolpurpurea)  
 3 Blüten  
 [SOMMER und HERBST]

→  
 hinter  
 ←hin-  
 ter



ALBERT K. (1911-1981)  
3 Bpms  
KVK1121B/L / (late 1940s/1950s)

1000  
1000  
1000





YOKO-KAKÉ-Seitenanordnung

soe

tai

shu

Kleiner Schneeball  
tar· KALENDULA







~oe

shin

ta1

MUKŌ-KAKÉ: Hängende, von vorn zu be-  
trachtende Anordnung

PFLAUME

ADONIS SIBIRICA (Amurensis)



ADONIS SIBIRICA (Journals)

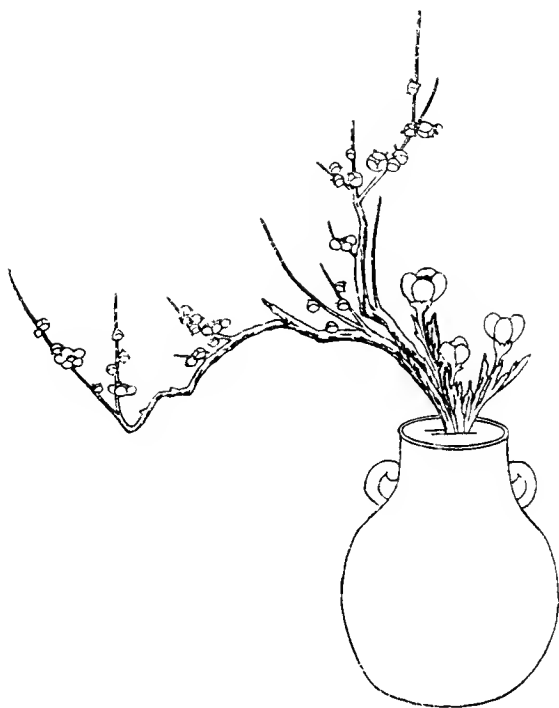
PLA ME

trachtende Vorordnung  
AL KO KAKÉ: Hängende von Korn zu be-

den

den

den





NIJU-IKÉ-

Gewöhnliche Doppelanordnung.

Oben Juniperus (byaku-sugi) und kleiner Kiku.  
unten Kamelie.

soe

vorn

hinten

**tai**

shin

HITOE-MADO-  
Einfaches Fenster

WEIDE

tai: kleiner Kiku

44

LSJ

noted

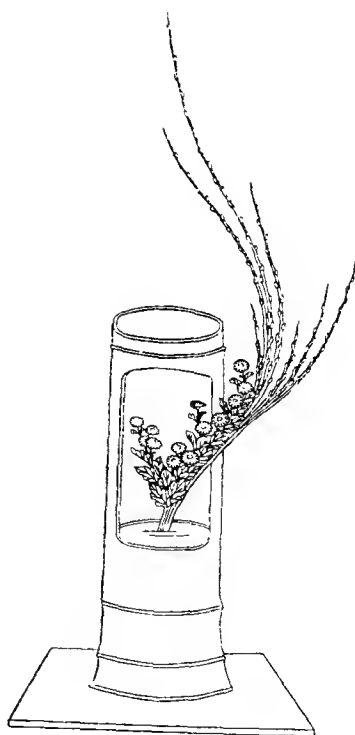
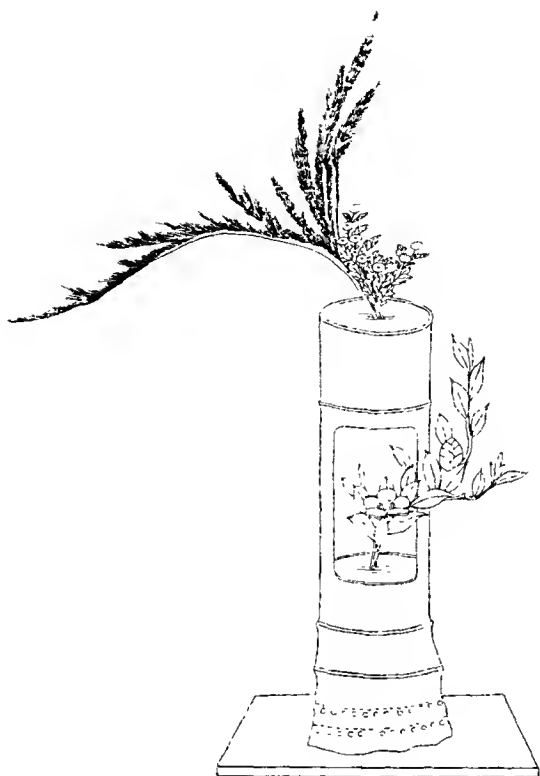
472

Zusatz:  
Verordnungs-  
Anzahl  
Anzahl  
Anzahl

## REFERENCES

WEIDE  
1815: Krieger Rinn

Hittite-Mythology  
 Hittite-Mythology





DICKE BINSEN und  
TEICHROSE

soe

shin

tai

Aufsteigende Doppel-  
anordnung  
shin PFLAUME u.  
WINTERKIKU

soe

soe

tai

shin

tai

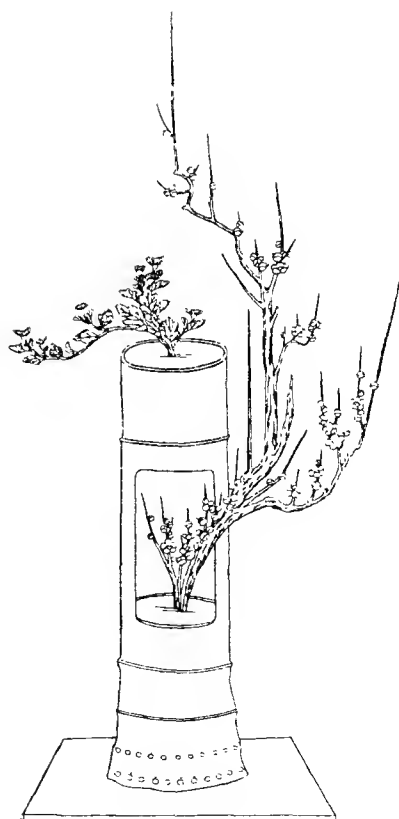
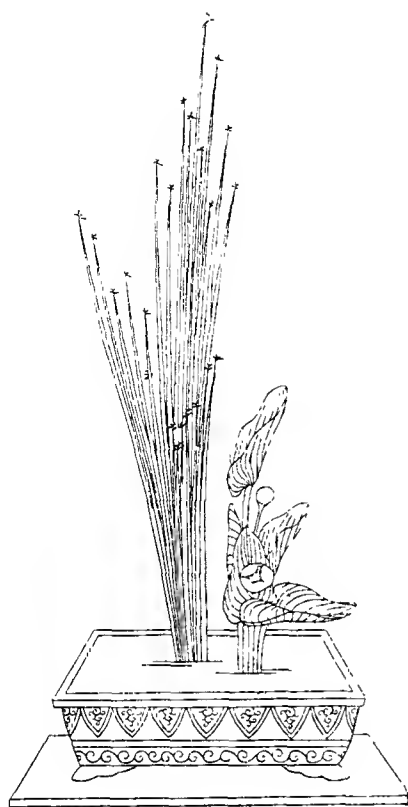


UNITED STATES DEPARTMENT OF THE INTERIOR  
BUREAU OF LAND MANAGEMENT

162

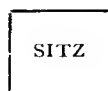
1

WINTERBROOK,  
1411 W. 11th St.,  
Minneapolis, Minn.  
Tel. 2-6100





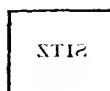
KAKEMONO



WASSER-

KANNE

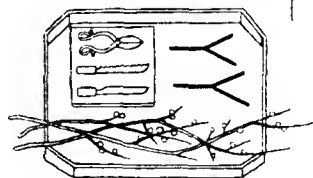
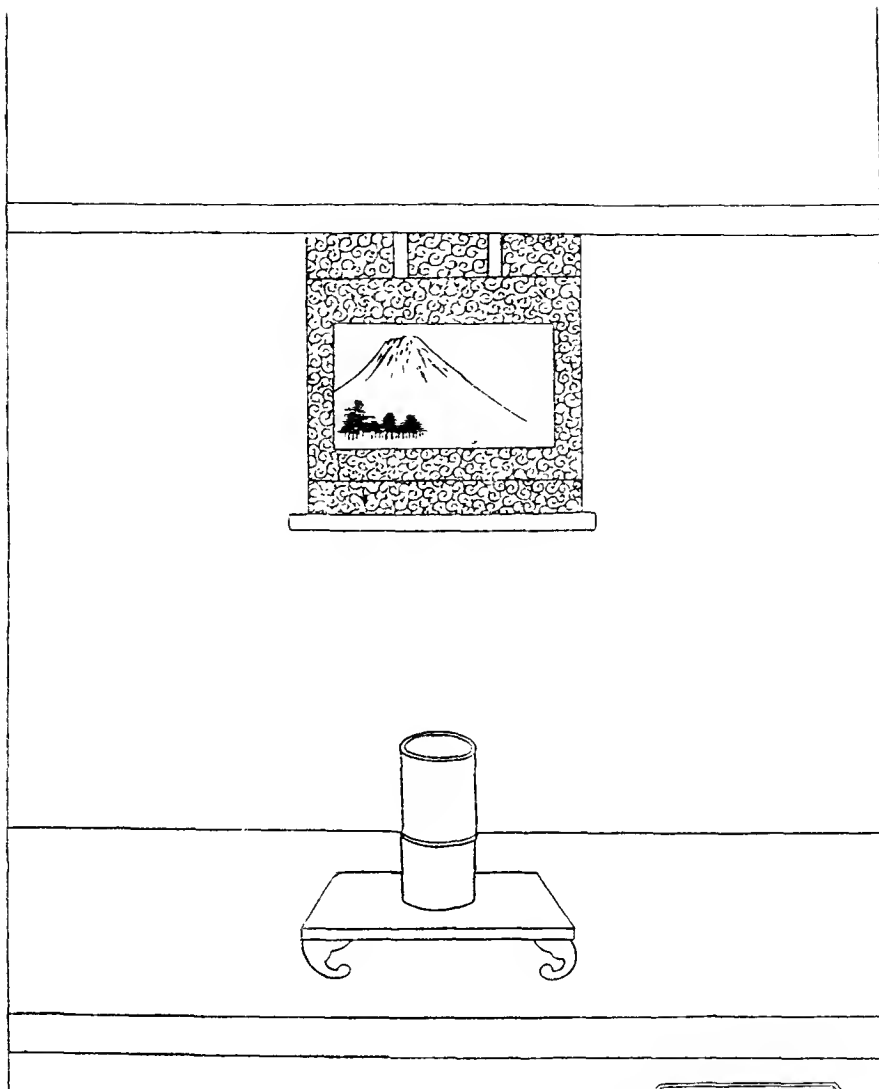
ERSTES BILD DER ZEREMONIE



WÄNDER

KUNST

KREMONA

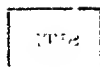




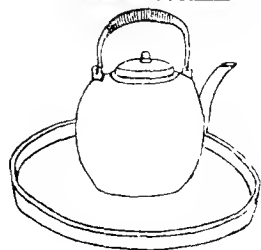
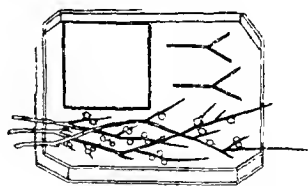
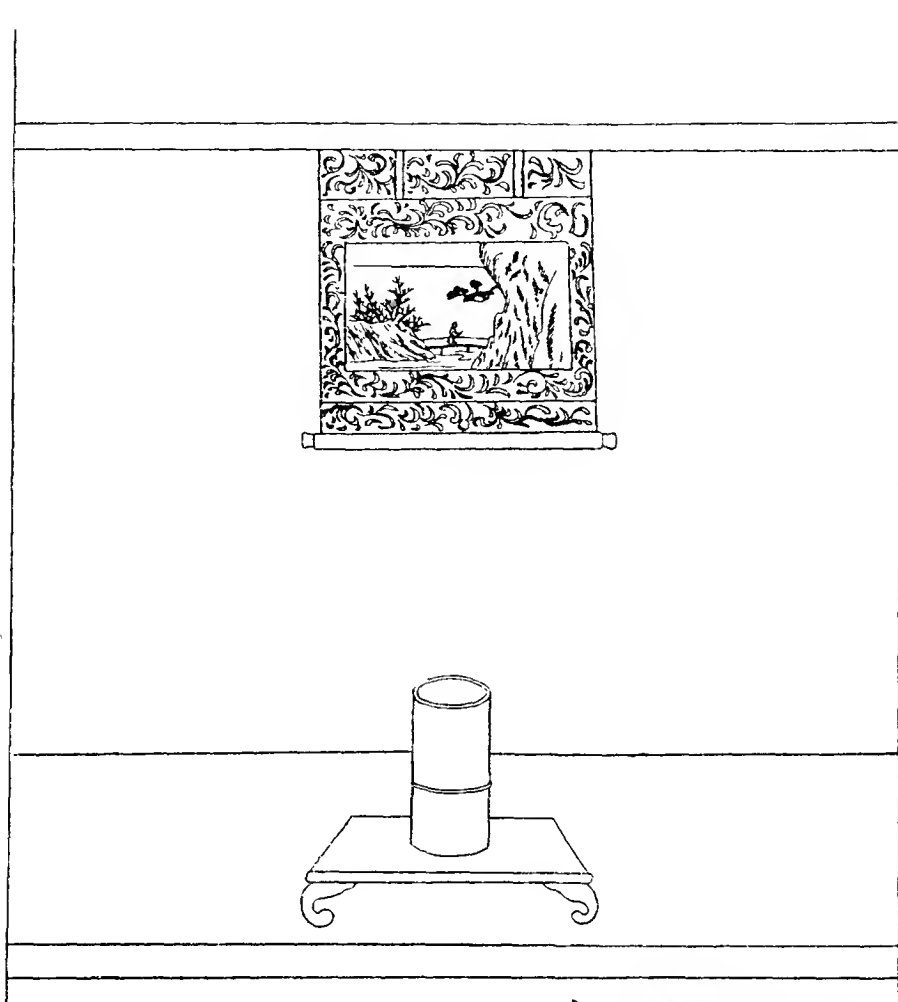
SITZ

HAND-  
TUCH





1000





## IRIS GERMANICA

Anmerkung: 'ai = 3 Blätter, soe = 2 Blätter, Vorderhilfe = 2 Blätter und Blätter, stop = 2 Blätter und Blätter

## APPENDIX





## LIT'AIPO'S POETISCHE WERKE

Übersetzt von E. VON ZACH

### Einleitung.

Lit'aipo, Tufu und Hanyü sind die drei großen Dichter der T'angzeit. Von ihnen ist Lit'aipo der genialste, Tufu der gedankenreichste, Hanyü der sprachlich interessanteste.

Lit'aipo ist ein Romantiker, voll wilder, phantastisch-bizarrer Züge. Seine lebenssprühenden Lieder sind reich an Rhythmik und schaffender Kraft, seine Sprache ist wuchtig, voll bildhafter Fülle, voll ergreifender Töne. Wir hören die Schreie seiner Lust und sehen die Tränen seines Leides. Vom Pharisäertum einer verdammenden Moral weiß er nichts: er ist der mutige Optimist, der die Welt liebt und zu genießen weiß.

Sein Leben, das schon oft beschrieben ist, brennt in Glanz auf wie eine Rakete und erlischt in Trunk und Elend wie ein Irrlicht im Schlamm. Aber seine Lieder leben fort im Munde des Volkes, das ihn in seiner Verehrung mit dem Zauber der Sage umwoben hat, von seinem Tode nichts weiß und heute noch erzählt, wie er singend mit dem schäumenden Becher in der Hand über das rauschende Meer hingeschritten sei auf dem Sonnenpfade nach den Inseln der Unsterblichen.

Man hat Lit'aipo's Verse mit jenen Anakreon's, Omar Khayyam's oder Byron's verglichen. Aber alle diese Vergleiche werden nur einzelnen Facetten seines Wesens gerecht und sind ein Zeichen, daß wir dieser fremden Welt fremd gegenüberstehen und sie niemals werden voll begreifen können. Nur ein Chinese, der den musikalischen Wohlklang dieser Dichtungen hört und die zahlreichen historischen Anspielungen mit patriotischer Liebe erfaßt, kann die volle Größe dieses Dichters verstehen und sich dem eigenartigen Zauber, der von ihm ausströmt, hingeben.



Die Frage, wer größer war, Lit'aipo oder Tufu, haben die chinesischen Literaten verschieden beantwortet. A. Waley hat in einer interessanten Studie (*The Poet Li Po, Asiatic Review* 1919, p. 585<sup>1)</sup>) einige der für Lit'aipo ungünstigen Meinungen mitgeteilt und sich ihnen angeschlossen. Sein Urteil wäre vielleicht milder ausgefallen, wenn er das 32. Buch der gesammelten Werke unseres Dichters (Ausgabe von Wang Ch'i, 1759) gelesen hätte, wo sich 15 Gedichte Tufu's finden, in denen dieser seinen Freund und Zeitgenossen verherrlicht: sie sind der aufrichtige, herzinnige Tribut eines wahrhaft großen Talentes an die größere Geistesmacht des Genies.

Vorliegende Übersetzung der poetischen Werke Lit'aipo's verfolgt rein pädagogische Zwecke: der reifere Student der Sinologie soll in die Schwierigkeiten der chinesischen Dichtkunst eingeführt werden, soll Lit'aipo geistig nahegebracht werden, dessen Persönlichkeit, Bildung, Gemütszustand, Verhältnis zu Staat, Religion und Mitmenschen, endlich seine Kunst und seine Sprache erfassen lernen. Die Übersetzung ist daher so wörtlich wie möglich, überall finden sich Verweisungen auf die Klassiker sowie besonders auf das Wên-hsüan (Ausgabe 14. Jahr Kiak'ing), unklare Stellen sowie grammatische Schwierigkeiten sind speziell hervorgehoben, bei geographischen und historischen Namen sind die betreffenden Nummern in Playfair's *The Cities and Towns of China* und in Giles' *Biographical Dictionary* angegeben. Den Gedanken an Nachdichtung (wo überhaupt solche möglich) habe ich von vornherein verworfen, weil damit dem jungen Sinologen, für den allein die Arbeit bestimmt ist, sicher nicht geholfen ist, und weil erst nach exakter Feststellung des Sinnes (und leider ist mir diese in vielen

---

1 Dort findet sich übrigens folgender Satz: „Yet we do not in practice accept the judgment of other nations upon their own literature. To most Germans Schiller is still a great poet; but to the rest of Europe hardly one at all.“ Über solche Äußerungen darf man sich gar nicht wundern. In der *Cyclopaedia Britannica*, 11th edition, 1910, sind die großen deutschen Mathematiker: Borchardt, Fuchs, Graßmann, Klein, Kronecker, Kummer, Löwy, Weierstraß überhaupt nicht erwähnt; ebenso wenig der Physiker Boltzmann, der Astronom v. Oppert, der Sanskritist Buhler; dagegen hat der wenig bekannte Foraminiferenforscher Felix Karrer einen besonderen Artikel. In einer feierlichen Sitzung der französischen Akademie hat man sich vor einigen Jahren über Lazarus Fuchs lustig gemacht, obwohl Henri Poincaré im *Dictionnaire Larousse* genannt wird: auteur de la découverte des fonctions fuchsienues.

Fällen nicht gelungen) eine Nachdichtung in Angriff genommen werden sollte. Auch muß dichterisches Talent mit sinologischem Können gepaart sein, wie es bei Florenz und Forke, aber nicht bei mir der Fall ist, um eine Nachdichtung durch den Übersetzer selbst zu rechtfertigen.

Alle Gedichte, die meines Wissens bereits früher übersetzt sind (Bernhardi's Liste war mir hierbei von großem Nutzen), habe ich in dieser Sammlung nicht neuerdings aufgenommen: es sind dies etwa 100 Gedichte, die sich in modernen chinesischen Schulchrestomathien finden und sich mehr durch Kürze und untadelige Metrik als durch Schönheit auszeichnen. Von diesen Gedichten sind manche vier- bis fünfmal von europäischen Sinologen immer wieder und immer schlechter übersetzt worden. Während die d'Hervey, Zottoli, Florenz und Forke wirklich Gediegenes geleistet haben, ist später, als chinesische Lyrik in die Mode kam (man denke nur an Mahler's Lied von der Erde), der chinesische Text geradezu als Nebensache und störendes Hindernis betrachtet worden — man nennt dies „feinsinniges Einfühlen in fremde Kultur“.

Zwei Übersetzungen sind mir hier auf Java nicht zugänglich gewesen: jene des Shigeyoshi Obata, New York 1922, und Fl. Ayscough & A. Lowell, *Fir Flower Tablets*, New York 1921. Obwohl beide Nachdichtungen und nicht wörtliche Versionen sind, tut es mir doch leid, sie nicht haben einsehen können, da ich über beide ausgezeichnete Kritiken gelesen habe (*T'oungpao* 1922 p. 232 und *New York Times*, Book Review, January 1923).

Ich bin mir des Mangelhaften meiner Arbeit vollkommen bewußt, glaube aber eine Basis geliefert zu haben, worauf weiter gebaut werden kann. Für Verbesserungen werde ich meinen Fachgenossen nur Dank wissen.

E. von Zach.

## I. BUCH

Poetische Beschreibungen (alten Genres, 8 Stück).

1. Der große Vogel Rok (Greif, vgl. Legge, *Texts of Taoism*, I, 167).

Einleitung. Ich habe einst in Chiang-ling (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 789) den Einsiedler vom Tien-t'ai-shan Ssü-ma Ch'êng-chêng (Giles, *B. D.*, Nr. 1748) gesehen; der meinte, ich könnte bei meinem Genienwesen und natürlicher Anlage zum Taoismus Pétillon, *All. lit.*

p. 267) zusammen mit den Geistern im Weltall lustwandeln; darauf verfaßte ich, um mich zu brüsten, die poetische Beschreibung „Begegnung des Vogels Greif mit dem Vogel Seltsam (des K'un-lun)“, welche bereits ihren Weg in die Welt gefunden hat. Wo immer die Leute diese poetische Beschreibung lasen, bedauerten sie es, daß ich sie in meiner Jugend verfaßt hätte, wo ich noch nicht meinen Gedankenreichtum habe entfalten können. Ich habe sie daher in meinen reiferen Jahren verworfen. Als ich dann beim Lesen der Geschichte der Chin-Dynastie „den Preis des Vogels Greif“ von Yüan Hsiu (Pétillon, p. 272) sah, war ich davon unbefriedigt und enttäuscht. Darauf habe ich aufs neue meine Dichtung aus dem Gedächtnis niedergeschrieben und es ist vieles darin anders als in der alten Version. Diese neue Version habe ich in das Manuskript-exemplar meiner gesammelten Werke aufgenommen. Wie könnte ich wagen, sie anderen Literaten vorzulegen? Jenes habe ich nur getan, um sie meinen Schülern zu zeigen. Diese poetische Beschreibung lautet wie folgt:

Der alte Unsterbliche des Nan-hua-Berges (d. i. Chwang-tzū,  
Giles, *B. D.*, Nr. 509)

Entwickelte seine Ideen über Gott (*T. of T.*, I, 238) in der Stadt  
Ch'i-yüan (*T. of T.*, I, 36).

Er verfaßte hochragende Dissertationen,

Gebrauchte merkwürdige Worte der Übertreibung

Und nahm für das Allzuwunderbare den Ch'i Hsieh als Gewährs-  
mann (*T. of T.*, I, 165; soll der Name eines Schriftstellers,  
nicht eines Werkes sein).

Dieser erzählt: „Im nördlichen Ozean, da gab es einen Fisch  
*T. of T.*, I, 164),

Ich weiß nicht — wie viele tausend Meilen er lang war —

Sein Name war K'un (Finnwal).

Dieser verwandelte sich in den großen Vogel Greif“.

Seine Substanz gestaltete sich zu neuen Formen (*W. H. C.* 12<sub>12</sub>)

Er warf seine Rückenflossen (*W. H. C.* 12<sub>7</sub>) auf einer Insel des  
Meeres ab

Und breitet nun seine Flügel vor den Toren des Himmels aus.

Er peitscht damit die Frühlingswogen des Golfes von Chihli  
(*W. H. C.* 7<sub>24</sub>)

Er trocknet sich in den Strahlen der in Fusang aufgehenden  
Sonne (Ch'u Tz'u 221 ,

Er verbreitet Schrecken (*T. of T.*, II, 133 über die Welt (Raum  
u. Zeit, W. H. C. 422),

Er nimmt Besitz (Legge, V, 456<sub>n</sub>, 512<sub>8</sub>) vom K'un-lun.

Bei jedem Schlage seiner Flügel, bei jeder tanzenden Bewegung  
Entsteht tiefe Dunkelheit wie durch Rauch oder Flugsand her-  
vorgerufen.

Die fünf Riesenberge werden durch ihn erschüttert (*T. of T.*,  
II, 133,

Die hundert Wasserläufe (Legge, IV, 322 werden durch ihn  
(aus ihren zerstörten Flußbetten) gejagt.

Er schreitet stampfend über die mächtige Erde,

Er erhebt sich bis zum reinen Äther (W. H. C. 122 ,

Er streift herum in den (neun) Regionen des Himmels,

Er stürzt sich in das tiefe Meer (W. H. C. 114),

Das er dreitausend Meilen weit in Bewegung bringt (*T. of T.*,  
I, 165), um plötzlich wieder aufzutauchen (W. H. C. 415 75 ,

Er steigt 90 000 Meilen in raschem Fluge (W. H. C. 116) empor.

Sein Rücken ist mächtig gewölbt wie der Gebirgsstock des T'aishan,  
Seine erhobenen Flügel gleichen dem bewolkten Himmel.

Wenn er sich nach links oder rechts wendet,

Ist es plötzlich bald hell bald dunkel.

Er erscheint durch die Kraft seiner Flügel (W. H. C. 1218 vor  
dem Geiste des Chaos (Han-man),

Er erreicht (W. H. C. 74 die steilragenden Tore (W. H. C. 116  
des Himmels

Er spielt (schüttelnd) mit dem Chaos (*T. of T.*, I, 300 ,

Er facht Donner und Blitz an.

Plötzlich wendet er sich und der Himmel erbebt,

Die Berge erzittern, das Meer ebbt zurück.

Sein Zorn findet kein Objekt, um sich Luft zu machen,

Sein Mut findet keinen Gegner.

Jedenfalls kann man sich seine Kraft vorstellen,

Sie dürfte ungefähr seiner großen Gestalt entsprechen.

Seine Beine ferner sind von Regenbogen umwunden,

Sein Auge glänzt wie Sonne und Mond.

Ohne Unterbrechung ist er in steter Bewegung (W. H. C. 12<sub>1</sub>, 7),  
 Er fliegt herum mit überraschender Schnelligkeit (W. H. C. 2<sub>24</sub>,  
 4<sub>24</sub>, 35<sub>8</sub>).

Wenn er ausatmet, bilden sich auf der ganzen Welt Wolken,  
 Wenn er seine Federn säubert, fällt auf einer Strecke von 1000  
 Meilen Schnee.

Er eilt in die Ferne nach den nördlichen Wüsten,  
 Er will den äußersten Süden (Tufu, ed. Chang Chin, C. 8<sub>37</sub>)  
 durchqueren.

Er bewegt seine losen Flügel, um nach der Seite zu schlagen,  
 Er läßt sich vom Sturme tragen und durchmißt weite Räume.  
 Der Fackeldrachen (Ch'u Tz'ü 3<sub>9</sub>, W. H. C. 15<sub>13</sub>) leuchtet mit  
 seinem Lichte, um für ihn die Natur zu erhellen (W. H. C.  
 13<sub>11</sub>),

Der Blitz (W. H. C. 8<sub>19</sub>) gebraucht seine Peitsche, um ihm den  
 Weg frei zu machen.

Er betrachtet die drei Geisterberge des Ostmeeres als Lehmstücke,  
 Für ihn sind die fünf Seen (d. i. der T'ai-hu-see) nichts als Becher.  
 Wenn er sich bewegt, bewegen sich die Geister mit ihm,  
 Wenn er sich rührt, ist das Tao mit ihm in Harmonie (*T. of T.*,  
 I, 351).

Jên-kung-tzü erblickt ihn und hört auf zu angeln (*T. of T.*,  
 II, 133),

Hou I (Legge, III, 157, V, 422<sub>4</sub>, Giles, *B. D.*, Nr. 667) wagt  
 nicht seinen Bogen zu spannen.

Beide werfen Angelrute und Pfeile weg,  
 Blicken auf und seufzen lange.

Was seine martialischen Formen und große Erscheinung (W. H.  
 C. 42<sub>18</sub>) betrifft,

So ist er grenzenlos ausgedehnt (W. H. C. 7<sub>4</sub>, 13<sub>18</sub>) wie die Milch-  
 straße.

Nach oben streift er den blauen Himmel,

Nach unten deckt er die weiten Regionen der Erde (Ch'u Tz'ü  
 16<sub>16</sub>; W. H. C. 16<sub>27</sub>, 19<sub>18</sub>).

P'an Ku (Giles, *B. D.*, Nr. 1607) öffnet den Himmel und sieht  
 ihn direkt unter sich,

Hsi Ho (Giles, *B. D.*, Nr. 676) lehnt sich auf die Sonne, um ihn  
 von der Seite zu bewundern.

Er dehnt sich mächtig innerhalb der acht Himmelsrichtungen  
 (W. H. C. 51, Chav., II, 225),  
 Er verdeckt die Hälfte der vier Meere.  
 Wenn er mit seiner Brust das Tageslicht verdunkelt,  
 So ist es, wie wenn das Chaos noch nicht differenziert wäre.  
 Wenn er dann plötzlich sich wendet und wieder zurückfliegt,  
 Da entfalten sich die roten Morgenwolken und die Nebel ver-  
 schwinden.

Einmal innerhalb von sechs Monaten läßt er sich nieder,  
 Angelangt am Ufer des Meeres.  
 Plötzlich verdunkelt er die Strahlen (von Sonne und Mond) da-  
 durch, daß er diagonal auffliegt.  
 Er stößt gegen den hohen Himmel und fällt herab,  
 Er ruht in der unendlichen (W. H. C. 8<sub>2</sub>) Wüste,  
 Er taucht in den unergründbaren See.  
 Die wilde Energie, die von ihm ausgeht,  
 Die letzten Windstöße, die er verursacht,  
 Bringen Meere in Bewegung (W. H. C. 17<sub>13</sub>)  
 Und spalten Felsengebirge (W. H. C. 17<sub>13</sub>).  
 Der Talgeist T'ien-wu von Ch'ao-yang wird durch ihn in Schrek-  
 ken versetzt,  
 Der Geist Hai-jo des Meeres wird durch ihn in Bewegung ge-  
 bracht (W. H. C. 11<sub>18</sub>).  
 Die Riesenschildkröte, die auf ihrem Haupte die Genieninsel  
 P'êng-lai trägt, weicht zurück,  
 Der Walfisch erhebt sich aus dem Ozean und eilt hinweg.  
 Die erstere zieht ihren Kopf unter den Rückenschild zurück (W.  
 H. C. 15<sub>12</sub>), der letztere krümmt seine Rückenflosse,  
 Niemand wagt nach ihm auszuspähen.  
 Ich kann auch nicht seine wunderbare Erscheinung fassen,  
 Denn sie ist ein Produkt der (rätselhaften) Schöpfung.

Kann man ihn etwa vergleichen mit dem gelben Schwan der  
 Genieninsel P'êng-lai,  
 Der sich seines goldenen Oberkleides und chrysanthemumgelben  
 Unterkleides (Gefieders) rühmt?  
 Er beschämt auch den schwarzen Phoenix von Ts'ang-wu,  
 Bei dem auf farbigem Untergrund Brokatzeichnungen erglänzen.

Da er den wunderkräftigen Genien als Reittier (W. H. C. 142) dient,

Bewegt er sich schon lange gezähmt (Legge V, 729<sub>8</sub>) im Stadtgraben (der Unsterblichen, W. H. C. 57<sub>15</sub>).

Der Vogel Ching-wei (Giles, *B. D.*, Nr. 401) ist überaus fleißig im Sammeln von Holz (um das Ostmeer auszufüllen),

Der Vogel Yüan-chü (K. W. Y. Ch. 5<sub>18</sub>) ist schwer betrübt beim Gastmahl, das ihm angeboten wurde (*T. of T.* II<sub>8</sub>).

Das Himmelshuhn begrüßt den Morgen auf dem Riesen-Pfirsichbaum (des T'ao-tu-shan),

Die Sonnenkrähe sitzt glänzend in der Sonne.

(Alle diese Vögel) sind nicht frei in ihren Bewegungen und Neigungen,

Wie eingeeengt (W. H. C. 10<sub>3</sub>) sind sie und durch die Gewohnheit gebunden!

Anders beschaffen ist das Herumfliegen des Vogels Rok,

Er kann mit jenen anderen Vögeln nicht verglichen werden.

Er brüstet sich nicht seiner Größe und Wildheit,

Je nach passender Gelegenheit erscheint er und verbirgt sich wieder.

Was sein Alter betrifft, ist er so alt wie die Wurzel des Tao,

Er hat vom Uräther getrunken und damit sein Innerstes gefüllt.

Er hat im Sonnental (Legge III, 18) gespielt und sich ergangen,

Er ist nach der Genien-Insel Yën-chou des Ostmeeres geflogen und ist dort auf- und niedergestiegen.

Plötzlich erblickt ihn der Vogel Seltsam (des K'un-lun) und sagt zu ihm:

„Herrlich bist Du, o Vogel Rok, es ist eine Freude, Dich zu sehen!

Mit meinem rechten Flügel verdecke ich den äußersten Westen,

Mit meinem linken Flügel verdunkle ich den äußersten Osten,

Ich überfliege (W. H. C. 5<sub>3</sub>) Berge und Ströme der Erde,

Ich kreise um die Pole des Himmels

Ich mache das Land ‚Undeutlich‘ zu meinem Neste,

Und den Ort ‚Nirgends‘ zu meinem Spielplatz.

Ich rufe Dich, um mit mir einen Ausflug zu machen,

Komm und fliege zusammen mit mir empor!“

Damit war der große Vogel Rok einverstanden

Und folgte ihm voll Freude.

Schon erhoben sich diese beiden Vögel in die höchsten Regionen  
des Himmels (W. H. C. 44<sub>25</sub>)

Und wurden doch sinnlos ausgelacht von der Wachtel (*T. of T.*, I,  
167) und den anderen kleinen Vögeln innerhalb ihrer  
Gehege —

2. In Nachahmung des „Hên-fu“ (des Prosagedichtes  
„Die Enttäuschung“ von Chiang Yên, Giles, *B. D.*, Nr. 345,  
W. H. C. 16<sub>24</sub>).

Morgens steige ich auf den T'ai-shan

Und blicke plötzlich hinüber nach dem Hao-li-shan (dem Gottes-  
acker, Chav., *T'ai-chan*, p. 13, Lit'ai-po III, 17).

Unter Fichten und Catalpas liegen fröstelnd die Knochen (der  
Toten ,

Altes Unkraut (*Liki*, ed. Couvreur I, 116) wuchert auf den ver-  
fallenen Hügeln.

Unser dahineilendes Leben ist zu bedauern,

(Denn) unser Schicksal ist mit jenen Toten gleich (W. H. C. 11<sub>22</sub>)

Dadurch bin ich, obwohl ein starker Mann,

Grenzenlos ergriffen.

Ich denke zurück an die Edlen der Vorzeit,

Die die Bitternis der Enttäuschung hinuntergeschluckt haben  
und dann gestorben sind.

Einst als Han Kao-tsu (Giles, *B. D.*, Nr. 1334) wie ein Drachen  
hervorkam (W. H. C. 54<sub>16</sub> ,

Da kämpften zahlreiche tapfere Männer mit ihm um die Wette.

Er zog voll Kampflust sein Schwert

Und legt seinen Willen dem Mittelreiche auf (Legge, V, 185<sub>11</sub>).

Nach Osten eilte er bis an den Golf von Chihli (W. H. C. 72<sub>4</sub>,

Lit'ai-po I, p. 21,

Im Westen brachte er den K'un-lun in Bewegung.

Durch das Zerhacken der Schlange feuerte er seine Truppen an,

Er machte ein Ende den Schwierigkeiten des Reiches (Legge,  
IV, 520).

Er bemächtigte sich des herrlichen Planes (der kais. Insignien,  
und stieg rasch empor,

Er opferte dem Himmel auf dem violetten Altar und blickte wild  
herum —



Eines (schönen) Morgens nahm er Abschied für immer,  
 Und die ganze Erde trauerte um ihn (trug weiße Kleider).

Oder Hsiang-wang (Giles, *B. D.*, Nr. 690), der wie ein Tiger  
 kämpfte

Und dessen Glanz mit der hellen Sonne wetteiferte.

Aber auch seine Kraft, die Berge versetzen konnte, kam zu einem  
 Ende (Chav., II, 316),

Und seine Energie, die Welt zu beherrschen, verließ ihn.

Er hörte ringsherum die Kriegslieder von Ch'u,

Da wußte er, daß die Truppen von Han ihn in doppelten Linien  
 umzingelt hatten.

Da führte er in seinem Zelte noch einen Schwerttanz auf,

Weinend unterdrückte er seine Kampflust

(Und sang): „Ach, mein Renner Chui kann nicht mehr laufen!“

Wohin war sein Heldenmut gekommen?

Als Ching K'o (Giles, *B. D.*, Nr. 399) das Land Ch'in betreten  
 wollte,

Setzte er geradeweg über den I-Fluß.

Ein langer Regenbogen durchbohrte die Sonne,

Ein kalter Wind erhob sich brausend.

Er wollte in die Ferne gehen, um Ch'in-shih-hwang zu ermorden

Und beabsichtigte, dadurch den Thronfolger Tan (Giles, *B. D.*,  
 Nr. 1866) zu rächen.

Der sonderbare Plan mißlang,

Und er starb wuterfüllt.

Oder z. B. die Kaiserin Ch'ên (Giles, *B. D.*, Nr. 1), die die Gunst  
 des Kaisers verloren hatte:

Der Ch'angmên-Palast (wo sie lebte) blieb geschlossen (d. h. der  
 Kaiser besuchte sie nicht mehr),

Und die Sonne (d. i. der Kaiser) erreichte sie nicht mehr in ihrer  
 Goldhalle (Pétillon, p. 87),

Eiskalt waren ihre Brokatgewänder.

Die Frühlingsvegetation verlor ihre grüne Farbe (die Kaiserin  
 wurde alt und welk),

Die Leuchtkäfer des Herbstes irrten fliegend herum.

Sie haßte die Vergänglichkeit der Pfirsich- und Pflaumenblüten  
(Li Sao, 15. Stanze)

Und dachte unablässig an die Unbeständigkeit des Kaisers.

Einst als Ch'ü Yüan (Giles, *B. D.*, Nr. 503) verbannt wurde,  
Begab er sich ins Exil an das Ufer des Flusses Hsiang  
Sein Herz war unentwegt mit dem alten Ch'u beschäftigt.  
Seine Seele flog auf in den hohen Ahornwald (Ch'u Tz'ü 9<sub>18</sub>).  
Er lauschte nach dem Rauschen des Windes durch die Bäume  
am Ufer des Stromes,

Er hörte auf den melancholischen Schrei des Affen (Ch'u Tz'ü 2<sub>28</sub>).  
Er begrub seinen Leib für immer in den Fluten des durchsich-  
tigen Wassers (W. H. C. 3<sub>10</sub>).

(Denn) er kränkte sich, daß Huai-wang, sein Fürst, in Ch'in  
gestorben war und seine Gebeine nicht in die Heimat  
zurückgebracht wurden.

Und da ist jener Li Ssü (Giles, *B. D.*, Nr. 1203), der hinge-  
richtet wurde.

Seine wunderbare Energie war verdunkelt (W. H. C. 16<sub>27</sub>).

Seine Umgebung vergoß (heiße) Tränen,

Seine traurige Seele rührte den Himmel.

Als er von seinem Liebessohn für immer Abschied nahm,

Jammerte er über die Unmöglichkeit, mit seinem braunen Jagd-  
hund wie einst wieder jagen zu gehen (Shih-chi, C. 87)

Oder jemand ist Soldat geworden, hat (von den Eltern, für immer  
Abschied genommen (W. H. C. 16<sub>28</sub>))

Und hat sich von seiner Heimat weit entfernt.

Oder (da ist einer), der ans Ende der Welt verbannt ist

Und von jenseits des Meeres stets an seine Rückkehr denkt.

Wenn diese Menschen plötzlich sehen, daß traurige Wolken die  
Sonne verdecken (d. h. daß sie beim Kaiser verleumdet  
werden),

Dann bricht ihr Auge, ihre Seele entflieht.

Niemanden gibt es, der (bei diesen Gedanken) nicht tief ergriffen  
würde

Und dessen Gewand nicht durch blutige Tränen befeuchtet  
würde (W. H. C. 16<sub>28</sub>)

Oder es rollen bunte Wagen aneinander vorüber (Ch'u Tz'ü, 2<sub>29</sub>)  
 Und füllen das Palasttor mit dem Bronzepferd (W. H. C. 45<sub>11</sub>).  
 Dunst und Staub vermischt sich des Morgens (zur Zeit der Audienz),  
 Gesang und Musik erklingen bei Tage.  
 Und auch dieses wieder (geht vorüber) wie das Fallen von Me-  
 teoren und das Ersterben des Donners,  
 Wie verschwindende Schatten, wie flüchtende, sich verbergende  
 Seelen.

(Alles) geht vorüber, ist gewesen!  
 Der Cassiabaum (im Monde) ist reich an Blüten und hell er-  
 glänzt der Mond (nur die Nacht hindurch),  
 Von Fusang enteilt des Morgens die weiße Sonne (aber auch nur  
 den einen Tag)  
 Das schöne Gesicht verwelkt, verschwindet (W. H. C. 19)<sub>8</sub>,  
 Und Ameisen versammeln sich.  
 Die grüne (herrliche) Terrasse ist leer,  
 Gesang und Tanz ist (auf ihr) selten geworden.  
 Nach dem Prinzip des Himmels muß alles untergehen,  
 Es gibt niemanden, der nicht ein Haufen Knochen würde (W. H.  
 C. 11<sub>12</sub>) und nicht zusammen mit den übrigen (in die lange  
 Nacht) hinüberginge. —

3. Vgl. Zottoli, *Curs. litt. sin.*, V, 672.

4. Trauer über die Frühlingstage.

Der Ostwind ist zurückgekommen,  
 Ich sehe das smaragdgrüne Gras und weiß, daß es (wieder) Früh-  
 ling ist.  
 (Wenn man die Trauerweide betrachtet) mit ihren unbestimmten  
 Bewegungen (W. H. C. 10<sub>1</sub>),  
 Wie sehr bekümmert den Menschen das machtlose Schwingen  
 ihrer Äste im Winde! (Ch'u Tz'ü 8<sub>7</sub>, W. H. C. 7<sub>3</sub>, 8<sub>8</sub>, 17<sub>12</sub>, 19<sub>4</sub>)  
 Der Glanz des Himmels ist rein und voll schöner Harmonie,  
 Die aus dem Meere aufsteigenden Dünste sind grün und von  
 frischem Dufte.  
 Auf dem Lande zeigt sich weit und breit (Ch'u Tz'ü 15<sub>4</sub>, 17<sub>12</sub>,  
 W. H. C. 4<sub>3</sub>, 17<sub>5</sub>, 26<sub>20</sub>, 30<sub>17</sub>) saftiges Grün,  
 Die Wolken wogen durcheinander und nehmen fortwährend neue  
 Formen an.

Die Wasser rauschen in ununterbrochener Folge (W. H. C. 57),  
Und ich spähe nach der Quelle, die zwischen dem dunkelblauen  
Moos hervorsprudelt.

In vager Bewegung durchziehen (wandernde Fäden) überall die Luft,  
Und ich betrachte ihre spiraligen Formen, die wie Rauch aussehen.  
Meine Seele ist ebenso zerrissen wie diese Fäden,  
Und gegenüber all' diesen Herrlichkeiten bin ich voll Trauer.

(Mein Kummer ist, wie das traurige Rauschen des Lung-shui,  
Wie der melancholische Schrei des Affen am Ufer des großen  
Stromes,

(Ich bin traurig wie Chao Chün (Giles, *B. D.*, Nr. 2148, als  
sie durch den Yü-mên-kuan-Paß zu den Hunnen zog,  
Wie der Mann von Ch'u (Ch'ü Yüan, Giles, *B. D.*, Nr. 503)  
im Ahornwalde (Ch'u Tz'ü 918).

Ich versuche auf die Höhe zu steigen und in die Ferne zu schauen  
(W. H. C. 194),

Doch mein Innerstes schmerzt und mein Herz ist betrübt.  
Im Frühling ist mein Herz bewegt wie eine Welle (W. H. C. 348).  
Im Frühling überfällt mich verworrene Trauer wie wirbelnder Schnee.  
Wenn man Lust und Unlust aller Gefühle zusammenfaßt,  
So ist es jetzt im Frühling (in der wohlriechenden Jahreszeit,  
wo man von ihnen am tiefsten getroffen wird.

Wenn der Freund, an den ich denke (vgl. aber Legge, I<sup>2</sup>, 371:  
der Kaiser) am anderen Ufer des Hsiang-Flusses stünde,  
Durch Wolken von mir geschieden wäre und ich keine Möglichkeit  
sähe, ihn zu treffen,

Dann ließe ich meine Abschiedstränen auf eine kleine Welle fallen  
Und vertraute sie dem nach Osten fließenden Wasser an als Aus-  
druck meiner Gefühle.

Wenn ich all den Frühlingsglanz zurückhalten könnte, so daß er  
nicht verginge,

Würde ich ihn dem lieben Freunde am weiten Horizonte schenken.

##### 5. Klage über den klaren Herbst

Ich ersteige den Berg der neun Gipfel (die man wegen ihrer Ähn-  
lichkeit voneinander nicht unterscheiden kann, in Ning-  
yüan-hsien, Hunan) und blicke auf die klaren Gewässer,

Ich sehe das Dahinfließen (Ch'u Tz'ü 2<sub>13</sub>, 9<sub>7</sub>) der drei Hsiang.  
Das Wasser strömt fröstelnd dahin, um dem Meere zuzueilen,  
Wolken ziehen quer durch die herbstliche Landschaft und ver-  
hüllen den Himmel.

Ich möchte nach dem Weg, den die Vögel nehmen (Luftlinie), die  
Distanz von meiner alten Heimat (in West-Ssüch'uan,  
berechnen,

Doch ich weiß nicht, wie viele tausend Meilen sie von Ching und  
Wu (Hunan und Kiangsu, W. H. C. 53<sub>21</sub>) entfernt ist.

Um diese Zeit sehe ich nur mehr die halbe Scheibe der im Westen  
sinkenden Sonne,

Die (bisher) leuchtende Insel will verschwinden.

Der durchsichtige See wird hell wie weiße Seide,

(Denn) auf dem fernen Meere steigt der Mond auf.

Ich denke an die noch unbestimmte Freude eines Wiedersehens  
(mit meinen Freunden),

Ich erinnere mich vage an das nördliche Yèn und blicke aus  
nach dem südlichen Yüeh.

Die Lotusblüten sind abgefallen und die Farbe des Stromes herbstelt,  
Der Wind weht stürmisch durch die Bäume und die lange Nacht  
ist endlos (Ch'u Tz'ü 8<sub>5</sub>).

(Es ist mir, als ob ich) am Ufer des öden Ozeans (*T. of T.*, I, 167)  
stünde, so voll bin ich von sehnsüchtigen Gedanken,

Ich möchte die Riesenschildkröte angeln von den Inseln des Ost-  
meeres aus,

Aber ich habe keine so lange Angelrute, um auch nur eine zu fangen,  
So kann mein Auge nur über die hohen Wellen hingleiten und  
mein Kummer wird noch größer.

Ich möchte heimkehren (in das Land der Unsterblichen, Ch'u  
Tz'ü 9<sub>3</sub>), denn unter den Menschen kann ich nicht bleiben.

Ich möchte Arzneikräuter pflücken auf der Insel der Seligen  
P'êng-lai.

6. Die Schwerttürme (W. H. C. 4<sub>16</sub>, Name zweier hoher  
Berge, zwischen denen die Straße chan-tao oder 關道 nach Ssü-  
ch'uan führt; vgl. Playfair<sup>1</sup>, Nr. 910).

Wenn man von Hsien-yang (Ch'angan) gerade nach Süden über  
 eine Strecke von 5000 Meilen blickt,  
 Sicht man die hohen Spitzen der von Wolken umhüllten Piks  
 (von Ssüch'uan),  
 In deren Vordergrunde erheben sich die Schwerttürme massig  
 und steil (gewissermaßen den Weg verlegend),  
 Sie reichen bis an den blauen Himmel und zwischen ihnen liegt  
 ein Tal.  
 Dort oben bläst der unwirtliche Wind stürmisch durch das Nadel-  
 gehölz,  
 Worin die Affen von Ssüch'uan ihre melancholischen Schreie  
 ertönen lassen.  
 Daneben stürzen hohe Wasserfälle durch Schluchten,  
 Übergießen die Felsen und werfen einen Sprühregen über den  
 Weg.  
 Und (aus der Tiefe) sprudeln sie von neuem empor mit schreck-  
 lichem Donnergetöse.

Ich nehme Abschied von einem lieben Freund, der mich hier verläßt.  
 Wann wird es wieder sein, daß er zurückkommen dürfte?  
 Ich wünsche ihm die glücklichste Reise,  
 In Gedanken verloren seufze ich tief auf.  
 Ich sehe die dunkelblauen Wogen nach Osten fließen  
 Und jammere, daß die Sonne (so schnell) im Westen untergeht.  
 Die Wildgans nimmt Abschied von der Schwalbe und läßt ihren  
 herbstlichen Schrei hören,  
 Traurige Wolken überziehen das Land Ch'in (Shensi) und hüllen  
 es in Dunkel.  
 Wenn (nächstens) der Vollmond sich über dem Felsentor der  
 Schwerttürme erheben wird,  
 Dann sind wir beide weit getrennt in verschiedenen Gegenden  
 Und werden doch beide, den Becher in der Hand, an einander  
 denken.

7. Der Ming-t'ang-Tempel (in Loyang, vgl. *Liki*, ed.  
 Couvreur, I, 725, Chavannes, *M. H.*, III, 418, 510, W. H. C. 319,  
 Tung-chien-kang-mu C. 426).

Einst unter dem Kaiser Tien-hwang (d. i. Kao-tsung, Giles,  
*B. D.*, Nr. 1109,

Hatte dieser dem Allerhöchsten auf dem T'ai-shan-Berge geopfert (666 n. Chr., vgl. Chav., *T'ai-shan*, p. 180) und über die Erfolge seiner Tätigkeit berichtet (Legge, III, 150),

Worauf er den Namen der Regierungsperiode von Lin-tê in Ch'ien-fêng änderte (über eine andere Bedeutung dieses Binoms — aber kan-fêng gelesen — vgl. Chav., III, 509, wo man jedoch mit einem Fragesatz übersetzen muß: Bezweckt die Dürre nicht etwa die Austrocknung des neu errichteten Opferhügels? Anmerkung 3 daselbst vgl. mit Anmerkung 3, p. 453).

Pläne (Legge, IV, 456) zur Errichtung des Ming-t'ang-Tempels Wurden (in der folgenden Periode) Tsung-chang (668—670) entworfen (T. Ch. K. M. C. 41<sub>13</sub>).

Bevor die Materialien für den Bau (W. H. C. 6<sub>3</sub>) vollständig vereinigt waren,

Begab sich der erhabene Herrscher leider auf eine weite Reise (starb 683 n. Chr.).

Die Kaiserin T'ien-hou (Gemahlin des Kao-tsung, Giles, *B. D.*, Nr. 2331) setzte den Bau fort,

Und Chung-tsung (*B. D.*, Nr. 1135) vollendete ihn.

Da kam das ganze Volk herbei, als wären es die Kinder (des Kaisers, Legge, IV, 456),

Und half mit bei der Errichtung des großen Werkes (W. H. C. 48<sub>4</sub>), das zehntausend Jahre überdauern soll (W. H. C. 41<sub>0</sub>)

Denn Kaiser T'ien-hwang ist dem Himmel zuvorgekommen (Legge, *Iking* 417<sub>21</sub>, aber es war ein dem Himmel wohlgefälliges Werk und der Himmel stellte sich ihm nicht entgegen),

Kaiser Chung-tsung dagegen ist (den Anordnungen des) Himmels ehrfurchtsvoll gefolgt (und der Himmel ist ihm gnädig geblieben).

Aufeinanderfolgende weise Kaiser haben (am Tempelbaue) mitgearbeitet,

Und ein wirklich großes verdienstliches Werk ist zustande gekommen. —

Ich, Lit'aipo, preise die Schönheit des Tempels

Und habe ehrfurchtsvoll (ein Prosagedicht) verfaßt

Dasselbe lautet wie folgt:

Zur Zeit als die T'ang-Dynastie die Grundlage zu ihrer auf göttlichen Weisungen beruhenden Herrschaft legte (temporales 也),

Stützte sich der erhabene Ahn des Geschlechtes (Kaiser Kao-tsu, Giles, *B. D.*, Nr. 1239) auf die große Übereinstimmung mit den Naturgesetzen (W. H. C. 37<sub>27</sub>, *Likl*, ed. Couvreur, I, 534).

Ehrfurchtgebietend kam er wie der Donner zum Vorschein und setzte sich an die Spitze der Bewegung,

Darauf durchquerte er alle acht Himmelsgegenden,

Brachte die äußersten Grenzen der Welt (Ch'u Tz'ü 56 in Bewegung,

Fegte die Dissidenten hinweg (Legge, IV, 452)

Und machte dem Chaos (am Schlusse der Sui-Dynastie ein Ende.

Das Tugendgestirn (v. Zach, *Lexicogr. Beitr.*, II, 106, strahlte am Himmel und das Sternbild der drei Großwürdenträger (Schlegel, *Uranogr. Chin.* p. 529) befand sich in ruhigem Gleichgewicht (W. H. C. 94 Lit'aipo XII, 23).

Die Regenbögen verschwanden und doch wuchs der Glanz von Sonne und Mond.

In ehrfurchtsvoller Nachahmung (der Ahnen, Legge, III, 18, 255, 577) ließ Kaiser T'ai-tsung (*B. D.*, Nr. 1196

Seine herrliche Tugend (Legge, *Iking*, 304<sub>13</sub> in Krieg und Frieden (Legge, III, 547) erstrahlen.

Er weitete seine Herrschaft (W. H. C. 38) bis an die Grenzen der Welt,

Er setzte die Ausführung der himmlischen Bestimmungen fort.

Ein reiner Wind wehte ohne Unterbrechung (W. H. C. 1317.

Eine unendliche Gnade erstreckte sich weit und breit;

Das militärische Prestige feierte (Lit'aipo I, p. 2 bis in die entferntesten Vasallenstaaten (Legge, IV, 640) Triumphe,

Der Ruf der Humanität eilte in grenzenlose Weiten (Legge, *Iking* 214<sub>11</sub>).

Was nun die Fortsetzung der Blüte (des Reiches) unter Kaiser Kao-tsung betrifft,

So war seiner Regierung großes Glück beschieden (W. H. C. 72.



Von allen Seiten strömten ihm Erfolge zu (W. H. C. 7<sub>2</sub>),  
 Herrliche Vorzeichen boten sich ihm überall dar.  
 Große Wunder kamen plötzlich zur Erscheinung (W. H. C. 9<sub>8</sub>)  
 und die Erde ließ ihre Schätze sehen.  
 Weil er im Einklange mit dem Himmel war, folgte er auch den  
 Wünschen des Menschen (Legge, *Iking*, 254<sub>16</sub>).  
 Darauf bestieg er den T'ai-shan und (nach dem Abstieg) den  
 Liang-fu-Berg und vollbrachte die Zeremonien Fêng und  
 Shan (W. H. C. 3<sub>29</sub>).  
 Er wollte den Ming-t'ang-Tempel errichten und untersuchte zu  
 diesem Zwecke die Gegend von Loyang.  
 Aber er hatte noch nicht genügend Verdienste gesammelt —  
 Da eilte er, auf einer weißen Wolke reitend, in die Regionen  
 Gottes (d. h. er starb).  
 Die Kaiserin T'ien-hou half (darauf, mit aller Macht bei der  
 Regierung,  
 Und Kaiser Chung-tsung versicherte in seiner demütigen Weisheit  
 (Legge, III, 15) unendliches Glück seinen Nachkommen  
 (Legge, IV, 590).  
 Ehrerbietig dem erhabenen Beispiel ihres Vorgängers folgend  
 setzten die Beiden das Werk des Tempelbaues fort  
 Und machten glänzender den Ruhm ihrer weisen Vorfahren  
 (Legge, III, 521).  
 Dabei wurden die von Kaiser Hwang-ti (*B. D.*, Nr. 871) ent-  
 worfenen Skizzen verwendet,  
 Die glückbringenden Tage wurden durch die Astrologen (Hsi  
 und Ho, unrichtig bei Giles, *B. D.*, Nr. 676) bestimmt.  
 Es wurde fleißig gerechnet und gezeichnet (Legge, IV, 361,  
 424, 456),  
 (Und so kam allmählich der Bauplan zustande), nicht zu prächtig,  
 aber auch nicht zu einfach.  
 Dann kamen aus allen Gegenden des Reiches die Menschen wie  
 Kinder (Legge, IV, 456) herbei (um beim Baue zu helfen).  
 Nicht etwa, daß das Volk (W. H. C. 4<sub>21</sub>) gezwungen worden wäre,  
 seine Steuern in Arbeit abzubezahlen.  
 Darauf wurden die Fundamente gelegt mit Hilfe der Wasserwage  
 und des Lotes (*Chouli*, ed. Biot, II, 553).

Es wurden bis zu den Wolken reichende Balken herangebracht  
(und hier vereinigt).

Man entnahm dem Lung-Gebirge allen vorhandenen Nephrit,  
Man erschöpfte die Wälder von Hunan durch Fällen herrlicher  
Bäume (W. H. C. 1<sub>9</sub>).

In der Kunst der Ausführung übertraf der Bau ein Werk von  
Geistern und Dämonen,

Durch seine Höhe erreichte er den erhabenen Himmel:

Da konnte man lauschen nach den reinen Freuden himmlischer  
Unterhaltung (Ch'u Tz'ü 7<sub>2</sub>, Laotzü C. 20, 58),

Da glaubte man an der hohen Pforte (Legge, IV, 440) der gött-  
lichen Residenz (W. H. C. 2<sub>6</sub>, 7<sub>5</sub>) zu stehen.

Wenn auch das Werk mit großen zeitweiligen Mühen verbunden  
war, war doch für alle Ewigkeit etwas Dauerndes voll-  
bracht.

So kamen die erhabenen Ratschläge (früherer Weisen, Legge,  
III, 198) erst unter unserer Dynastie zur Ausführung.

Betrachtet man die mächtige Erscheinung dieser Ming-t'ang-  
Tempels (temporales) 也),

So erhebt er sich wie die Sonne (W. H. C. 17<sub>2</sub>),

Bald hell leuchtend, bald verdeckt,

Und es ist, wie wenn die Urkräfte der fernsten Vergangenheit  
sich aus dem Nichts zusammengeballt hätten.

Hoch ragt er empor (W. H. C. 7<sub>18</sub>) und mächtig steht er da,

Wie ein Riesenfelsen, wie ein Berg (W. H. C. 2<sub>5</sub>),

Und es ist, wie wenn sich die Tore des Himmels und die Pforten  
der Erde öffneten und schlossen (W. H. C. 7<sub>9</sub>, Laotzü C. 10).

Da (W. H. C. 1<sub>15</sub>) spaltet sich plötzlich eine Gebirgsmasse (W.

H. C. 12<sub>1</sub>) und er steht allein vor uns wie ein Riesenfelsen,

Mit seinen eleganten Linien zum Himmel emporragend (W. H.

C. 11<sub>21</sub>), macht er einen außerordentlich großartigen Ein-  
druck (W. H. C. 7<sub>4</sub>, 11<sub>15</sub>).

Er steht an der Spitze der Bauten aller früheren Herrscher und  
ein verdienstliches Werk wird in ihm der Nachwelt über-  
geben (Ch'u Tz'ü 17<sub>17</sub>),

Er bestrahlt die ganze Natur (W. H. C. 11<sub>10</sub>) und aus diesem Licht  
erheben sich seine schönen Umrisse (W. H. C. 16<sub>29</sub>).

Seine mystische Kraft durchdringt das Verschwommene und es  
 öffnet sich weit (W. H. C. 7<sub>12</sub>),  
 Sein Odem beeinflußt die Klüfte (W. H. C. 7<sub>5</sub>) und sie zerteilen  
 sich seitlich.  
 Er ist zu vergleichen mit der Himmelssäule des K'un-lun,  
 Die bis in die neuen Sphären des Himmels reicht und hoch über  
 den Wolken thront.

Dann wurde er gebaut (W. H. C. 22<sub>2</sub>) auf der Ekliptik (Sonnen-  
 bahn),  
 Hochragend bis zum Palast des Allerhöchsten (Schlegel, *Uran.*  
*chin.* p. 508, 525).  
 Er umfaßt die Kou-ch'ên-Sterne (W. H. C. 1<sub>12</sub>, 2<sub>8</sub>) mit seiner Um-  
 wallungsmauer (W. H. C. 2<sub>15</sub>),  
 Seine Tore öffnen sich (W. H. C. 1<sub>9</sub>) wie die Himmelstore (W. H.  
 C. 11<sub>13</sub>).  
 Alles ist von gewaltiger Höhe und mächtigen Dimensionen,  
 Und er strahlt seinen Glanz aus in Raum und Zeit (Lit'aipo I, p. 2).  
 Ehrfurchtgebietend und prächtig steht er da (W. H. C. 11<sub>24</sub>, 25)  
 Und vergrößert den erhabenen Einfluß von Himmel und Erde.

Hinter ihm (in seinem Rücken) liegt der tiefe Hwang-ho,  
 Innerhalb seiner Grenzen strömt schnell der klare Lo-Fluß (W.  
 H. C. 7<sub>11</sub>).  
 Nördlich erhebt sich der T'ai-hang-Berg,  
 Südlich weitet sich das T'ung-ku-Tal (W. H. C. 19<sub>12</sub>).  
 In der Ferne zeigt sich als ein Wahrzeichen der Bärenohr-Berg  
 (W. H. C. 3<sub>7</sub>)  
 Und öffnet sich der Lung-mên-Paß, um dem I-Fluß den Durch-  
 laß zu geben.  
 Er (der Tempel) vermehrt Farbe und Schönheit im weiten Lande,  
 Er durchdringt das reine Dunkel in den zahlreichen Bergen.  
 Er reicht bis wo Nebel und Wolken sich ballen und wieder ent-  
 falten,  
 Bald taucht er aus ihnen auf, bald verschwindet er wieder.  
 Er ist in Höhe dem Sung-kao-shan (T'ai-shih-Berg) zu vergleichen  
 und erhebt sich aus dem I-shui,  
 Er stützt sich auf die Sonne und nähert sich dem Monde.

Er wird vom Donner (zuerst) erschüttert,  
 Seine Höhe reibt sich an den Sternen.  
 Er hält fest die Windungen des goldenen Drachens (der auf den  
 Säulen geschnitzt ist)  
 Und reguliert die Bewegungen der himmlischen Perle (W. H.  
 C. 12<sub>11</sub>), die von der Decke hängt.

Seine mächtige Erscheinung übertrifft jene der fünf Riesenberge,  
 Seine massige Gestalt verlegt die Enden der vier Himmelsgegen-  
 den weiter hinaus.  
 Er preßt mit seinen gewundenen Wurzeln (seinen Fundamenten)  
 auf die Erdachse,  
 Er streift die Grenzen des Himmels und stellt damit einen Rekord  
 auf.  
 Seine Stockwerke und Terrassen ragen in die äußersten Höhen  
 (W. H. C. 11<sub>12</sub>), wo nichts ihnen den Rang ablaufen kann;  
 Die Mauern und Tore sehen aus wie Felsspitzen ungleicher Höhe,  
 die Sonne und Mond zur Hälfte verdecken (W. H. C. 7<sub>18</sub>).  
 Herrliche Bäume (W. H. C. 6<sub>9</sub>) und grüne Sträucher (stehen in  
 den Tempelhöfen)  
 Mit Blütenknospen (W. H. C. 4<sub>5</sub>) und üppiger Laubfülle (W. H. C. 5<sub>17</sub>).  
 Man glaubt den mächtigen Glanz der Yü-ching-Sterne (Schlegel,  
*op. cit.*, p. 412) zu erblicken,  
 Ein schönes Licht, wie das der Sterne Yü-shêng (W. H. C. 2<sub>10</sub>), zu  
 sehen.  
 Er reicht mit seiner Masse bis an die Baldachin-Sterne (Schlegel,  
*op. cit.*, p. 533)  
 Und sieht hinauf zu den ungleichen Höhen des Himmelspalastes  
 T'ai-wei (Chav., III, 347).

Er beschirmt die Verbotene Stadt,  
 Er liegt quer vor den Arsenalen (W. H. C. 2<sub>13</sub>).  
 Er stellt eine Wiedergabe der Sternbilder Fang und Hsin (Chav.,  
 III, 343) dar, um wie sie alles zu öffnen und zu durch-  
 bohren (Schlegel, *op. cit.*, p. 113 u. 138).  
 Er blickt nach Osten (W. H. C. 11<sub>15</sub>), erhebt sich und zeigt sich  
 dem Volke (Legge, *Iking* 377<sub>30</sub>, Lun-yü I<sup>2</sup>, 261, W. H. C.  
 6<sub>23</sub>, 11<sub>34</sub>, 44<sub>16</sub>).

Er trifft eine Auswahl aus den (Bau)bestimmungen der Yin-Dynastie,

Er zieht zu Rate die Maße der Hsia-Dynastie.

Er vereinigt die Namen Tai-shih und Chung-wu (*Chouli*, ed. Biot, II, 556, 559),

Er umfaßt die Zahlenverhältnisse der Gestirne und der Elemente Holz und Feuer.

Mächtig steht er da, ohne luxuriös zu sein,

Herrlich zu schauen ist er, ohne dabei zu einfach zu sein.

Die Etagedächer ragen empor bis zur Höhe der roten Morgenwolken,

Der mächtige Bau erhebt sich, wie wenn Wolken sich ausbreiten (W. H. C. 115, 124).

Er verlegt die Sonnenbahn,

Er schneidet dem Winde den Weg ab.

Die Sonnenkrähe (W. H. C. 3512) wendet die Schatten und fliegt verkehrt,

Der große Vogel Rok durchquert die Sonnendünste und scheint ganz unten zu fliegen (so hoch ist der Tempel).

Wenn man sich nähert, so sieht man in einem dichten Wald

Tausend Paläste sich nebeneinander erheben.

(Sie sind) glänzender als die Smaragdhallen,

Prächtiger als die Edelsteinräume (der Königin Hsi-wang-mu, vgl. Legge, IV, 152, wonach 瓊 hier ein Adjektiv ist).

Es ist wie das Glitzern von Brokat, wie die Reflexe der roten Morgenwolken (W. H. C. 1116),

Wie die Gruppierung von Sternen, wie das Sich-über-einander-türmen von Wasserwellen (W. H. C. 125).

Einsam in unnahbarer Höhe wie das Brausen des Windes (W. H. C. 58), Enggedrängt in tiefer Zurückgezogenheit wie die Zähne eines Kammes (Legge, IV, 605, W. H. C. 187).

(Der Tempel) enthält einen Reichtum segenspendender Kräfte (W. H. C. 75 und *Lun Hêng*, I, 181)

Und entläßt den nach oben steigenden glückverheißenden Rauch der Opfer (W. H. C. 1212, 75).

Die neun Hallen des Tempels sind von tiefer Abgeschiedenheit (W. H. C. 111),

Seine fünf Tore liegen in einer Flucht (W. H. C. 215.  
 Die hohen Säulen sind von ungleicher Länge (W. H. C. 1117),  
 Das Kraggebälk schmiegt sich daran an (W. H. C. 57).  
 Die mit Wolkenornamenten verzierten Querbalken (W. H. C. 23)  
     treten hervor wie quergespannte Seidenstoffe,  
 Die geschnitzten Sparren, die gehäuften Schwebebogen streben  
     gegen Himmel.  
 Die weißen Wände sind hell wie Tageslicht,  
 Die roten Firstbalken von blendendem Glanze.  
 Die purpurnen Balustraden (ziehen) in schwindelnder Höhe (W.  
     H. C. 1127),  
 Hoch emporragend bis zur Milchstraße.  
 Die grünen Säulen rings herum  
 Folgen einander in ununterbrochener Reihe (W. H. C. 57.  
 Die äußersten Grenzen des Himmels erreichend (W. H. C. 1324,  
 Zu zwei Dritteln schon in die Regionen der Himmelsresidenz  
     hineinragend (W. H. C. 1124).  
 Wenn man den Tempel aus der Ferne betrachtet (W. H. C. 1125,  
 Ist man von der Fülle des Glanzes geblendet:  
 Plötzlich fühlt man den Himmel sich drehen und mit dunklen  
     Wolken sich überziehen.  
 Wenn man den Tempel aus der Nähe untersucht (W. H. C. 1125),  
 Wird man von einem unermeßlichen Lichte getroffen (W. H. C. 311):  
 Plötzlich bewegen sich die Berge und das Sonnenlicht schwindet.  
 Er macht (durch seinen Glanz) die Fata morgana der P'êng-lai-  
     Insel des Ostmeeres zunichte,  
 Er verschlingt die Sonnenwarte am Gipfel des T'ai-shan (von wo  
     man zuerst den Sonnenaufgang erblickt).

Der wilde Tiger hält den Weg besetzt (hier muß 夾 statt 失 ge-  
     lesen werden),  
 Der sich (sonst) verbergende Drache (Legge, *Iking* 574 klettert  
     die Säulen hinauf (beide Verse beziehen sich auf Relief-  
     schnitzereien),  
 Dringt durch die Kuppel in die Höhe zum Himmel hinauf,  
 Blickt auf die unter ihm liegende Milchstraße (W. H. C. 1315)  
     herunter  
 Die Edelsteinnixe klammert sich an die Sterne in der Tür mit  
     durchbrochener Schnitzarbeit (Chao-hun, Vers 52,

Die Goldfee überreicht den Mond am Ende der mit Edelsteinen verzierten Sparren (W. H. C. 77, 307).

Das quadratische Holzgetäfel (*Lexicogr. Beitr.*, III, Nr. 501) des Plafonds ist mit geschnitzten Wasserpflanzen (zur Abwehr des Feuers) verziert und entfaltet Samenkronen (d. h. man glaubt Samenkronen wegfliegen zu sehen),

Das Oberlicht (W. H. C. 1118) mit seinen roten Flügeln hält einen Regenbogen fest.

Es ist, wie wenn man durch eine Schlucht hinaufklettern will und keine Füße hat (?),

Man glaubt, daß die Ferse verstaucht ist (W. H. C. 226) und hört auf emporzusteigen (?).

Wenn man sich trennen will, wird plötzlich alles dunkel und (man fürchtet) draußen umzukommen,

Erstarrten Blickes und mit schauerndem Rücken steht man ganz verloren (inmitten dieser Pracht). (Kommentar erklärt die beiden letzten Verse für unverständlich; *yao-li* kann hier unmöglich der Bravo sein, den Pétillon, p. 181 erwähnt; *wai-sang* kann kaum auf *Liki*, ed. Couvreur, I, 419, Bezug nehmen; 精視 ist vielleicht ein Fehler für 驚視 etc. etc.)

Der Tempel ist auf beiden Seiten durch gedeckte Wandelgalerien (Chav., II, 138)

Mit den Palastflügeln verbunden.

Diese Galerien münden (Shih-chi C. 117) in das westliche Gebäude,

Welches die K'un-lun-Halle heißt.

Vor (dem Kaiser) schreitet der Berater (in zweifelhaften Angelegenheiten), hinter ihm der Annalist (*Liki*, ed. Couvr., I, 474).

Die Paraphernalien-Träger zögern beim Ein- und Austritte,

Die Fürsten der neun Barbaren (des Ostens) und der fünf wilden Völker (des Nordens)

Werden nach Himmelsgegenden geordnet und kommen in Hast herein.

Was die Umgebung rechts und links betrifft,

So erheben sich gewaltig hoch die rötlichen Treppenstufen

Und die purpurne Halle (W. H. C. 1<sub>11</sub>) leuchtet in herrlichem Glanze.

Wertvolle Bronzedreifüße sind aufgestellt  
Und wetteifern mit dem Glanze des Goldes.

Da fließen die mächtigen Wassermassen (Legge, IV, 161, 358, 551) des Pi-yung-Weiher's,

Es sieht aus, wie wenn die Wogen des Meeres den Tempel umgäben (Legge, IV, 552),

Und es öffnet sich vor uns die Osthalle Ch'ing-yang (vgl. die Skizze des Mingt'ang in *Liki* ed. Couv., I, 332),

Und es macht sich auf die Westhalle Tsung-chang,

Und es weitet sich die Südhalle Ming-t'ai

Und es breitet sich aus die Nordhalle Hsüan-t'ang.

Doch den gewaltigsten Eindruck macht die große Tempelhalle T'ai-miao,

Welche im Zentrum gelegen ist.

Und es sind Befehle erlassen und Anordnungen getroffen,

Daß hier nach Maßgabe der Jahreszeiten und in Entsprechung mit den Himmelsrichtungen (Opfer dargebracht werden).

Was die Öffnungen betrifft,

So gibt es 36 Türen

Und 72 Fenster.

Ihre Lage ist berechnet nach yên, dem Längenmaß der Chou-Dynastie:

Von Süden nach Norden 7 yên, von Westen nach Osten 9 yên (Biot, II, 560).

Weißer Tiger sind auf den kurzen Mauern (Legge, III, 553, abgebildet und es ist, wie wenn sie sich bewegten (Lit'aipo I, p. 5, W. H. C. 11<sub>18</sub>),

Schwarze Drachen halten die Ecken (W. H. C. 13<sub>11</sub>, besetzt und man glaubt, sie wänden sich hin und her (W. H. C. 8<sub>6</sub>).

Was die tiefen Mysterien angeht,

So sind (die Genien der 5 Himmelskaiser hier in Tätigkeit und zwar hat:) der Genius Ch'ih-piao-nu die Aufsicht über das Feuer,

Der Genius Pai-chao-chü die Aufsicht über das Metall,



Der Genius Ling-wei-yang die Aufsicht über das Yang-Prinzip,  
 Der Genius Hsieh-kwang-chi die Aufsicht über das Yin-Prinzip.  
 Der Genius Shên-tou präsidiert über das Erdelement  
 Und überwacht sein Herz (das Zentrum des Tempels).

Betreffs der glänzenden Malereien

Sieht man solche mächtig entfaltet (Legge, III, 565) in zehntausend Variationen.

Die ganze Natur mit Menschen, Vögeln und Vierfüßlern  
 In allen ihren wunderbaren Gestalten und eigenartigen Zeichnungen

Ist hier dargestellt, wie wenn sie flögen und sich bewegten,  
 Einander anstarrten und Gefühle äußerten.

Sowohl erlauchte Herrscher wie unbedeutende Fürsten,

Loyale Minister und heldenhafte Männer,

Der Aufstieg und Untergang ruhmreicher Regierungen —

All dies ist hier bildlich festgehalten zur Belehrung von Weisen  
 und Toren (vgl. dazu W. H. C. 1120).

Ferner: im ersten Frühlingsmonat der kaiserlichen Zeitrechnung,  
 Wenn im Osten der Berge (Legge, IV, 494) die strahlende Sonne  
 aufsteigt,

Dann gebraucht der Himmelssohn die Gürtelgehänge mit den  
 dunklen Steinen (*Liki*, ed. Couvr. I, 332).

Er kutschiert die dunklen Drachenpferde

Und nähert sich dem linken (nördlichen) Seitengebäude der  
 Ch'ing-yang-Halle.

Dann wird auf der Jaspisgitarre gespielt und die klingenden Saiten  
 angeschlagen,

Auf daß sich das kaiserliche Antlitz erheitere

Und Glanz auf die große Zeremonie falle (W. H. C. 1261).

Er besteigt dann das wunderbare Observatorium,

Um der Sitte, nach den Wolken Ausschau zu halten, zu  
 entsprechen.

Dann wendet er sich nach dem Ahnentempel,

Wo er dem Gebrauch, die Ahnen an dem dem Himmel dargebrachten Opfer teilnehmen zu lassen, getreu nachkommt  
 (Chav., III, 419).

Ehrfurchtsvoll vereinigt er sich (Legge, III, 18, 255, 577) mit  
 den aufsteigenden Duftwolken (W. H. C. 79).

Klar sind die Opferstatuen und müssen klar erhalten werden  
(Legge, IV, 571).

Hoch sind die gezähnten Musikgestelle, die mit Federn verziert  
sind (Legge, IV, 587),

Alles ist voll Glanz und Schönheit (W. H. C. 1124) —

(Hier empfängt der Kaiser den Tribut der sechs Regionen (Legge,  
III, 523

Und nimmt die Volkszählungslisten der zehntausend Distrikte  
entgegen.

(Hier) entfaltet er das Drachenbanner und die Regenbogenfahne,

(Hier) versammelt er die goldenen Speere und die Jadelanzen.

Er lädt die fünf erfahrenen Greise ein (*Liki*, ed. Couvr., I, 491

Und läßt die hundert Chefs (der Provinzen, Legge, IV, 387, 483  
eintreten.

Sie halten in ihren Händen den ihnen vom Kaiser geschenkten  
Libationskelch (*Liki*, I, 280),

Und überreichen Edelsteine (Legge, IV, 620) und Seidenstoffe.

Sie sind voll Würde (Legge, IV, 493) und Ehrerbietung,

Ihr Gesichtsausdruck ist ernst und ihre Schritte voll Eile (W. H. C.  
5512, 514 .

Dann werden die eingemachten Gerichte (*Liki*, I, 676 gereinigt

Und die mit Hirse gefüllten Opfervasen (*Liki*, II, 198, vorbereitet.

Darauf opfert man die drei Klassen von Opfertieren (Legge,  
V, 70411, W. H. C. 123

Und bringt die fünf Jagdtiere dar (Legge, V, 70411),

Den wunderbaren Geistern (der Ahnen) zum Genuße.

Der Oberpriester gibt richtige Instruktionen (Legge, *Iking*, 38122,  
Legge, V, 474 ,

Die zahlreichen Beamten (Legge, III, 73 richten sich ehrfurchts-  
voll danach.

Man spielt die aufmunternde (W. H. C. 72 Musik des Wu-wang,

Man läßt die Glocken und Trommeln (W. H. C. 126 der Himmels-  
musik (Chav., V, 26) ertönen.

Die Ku-chu-Flöten (*Chouli*, ed. Biot, II, 34, Chav., I, 217, W. H.  
C. 2332) erklingen,

Den Psaltern (vgl. *Hirth's Anniv. Vol.*, p. 76, Vers 45) entströmen  
harmonische Melodien.

So werden die sechs Veränderungen (der Musik, *Chouli*, II33) voll-  
endet,

So werden die neun Teile des Dienstes (Legge, III, 88) in gleicher Weise behandelt.

Alle Geister kommen herbei

Und steigen herab zum Ming-t'ang-Tempel.

Denn ein weiser Herrscher regiert mit Pietät die Welt,

Und sie können vom Opfer aus mystischer Ferne genießen.

Darauf begibt sich der Kaiser zum Pi-yung-Wasser

Und gibt ein Bankett aller Feudalfürsten (Legge, III, 37).

Yin und Yang fungieren als Köche,

Und die Schöpfung liefert die Würze (d. h. das Beste, das die Natur liefert, wird aufgetragen).

Man speist vom ursprünglichen Äther

Und besprengt ihn mit der großen Harmonie (zwischen den beiden Prinzipien, Legge, *Iking*, 213<sub>17</sub>).

Tausend Meilen weit wird musiziert und getanzt,

Und die hundert Beamten (Legge, III, 460) setzen die Gesänge fort (Legge, III, 90). —

Um diese Zeit,

Da ist es, wie wenn sich Wolken in Fülle erheben und Regen in Bächen herniederstürzt (kaiserliche Gunstbezeugungen ergießen sich auf die Untertanen):

Die Gnade ist unendlich groß (Ch'u Tz'ü 16<sub>16</sub>).

Und erstreckt sich unermesslich weit (W. H. C. 44<sub>22</sub>).

Die Reiche weit draußen in den vier Meeren vereinigen sich mit China,

Die Bewohner der acht Wüsten finden Anschluß an das Mittelreich.

Überall auf der ganzen Welt wird (diese wunderbare Regierung) gepriesen (W. H. C. 18<sub>3</sub>),

Und außerhalb des Kaiserpalastes zeigen sich große Menschenmassen (W. H. C. 28, 11<sub>33</sub>, 18<sub>6</sub>).

Alle Würdenträger sind trunken von der Tugend des Herrschers, Verbeugen sich tief (*Liki*, ed. Couvreur, I, 419) und ziehen sich zurück.

Und der weise Herrscher ist (nicht nur bei Tage, sondern auch) Abends voll Sorge wegen eventueller Versäumnisse (Legge, *Iking*, 57<sub>11</sub>, wo 惕若 verbunden werden muß),

Er fürchtet, daß seine Untertanen noch immer nicht zufrieden  
und behaglich wären.

Da blickt er in die Höhe zum Himmel

Und neigt sein Ohr nach unten zu den Quellen der Erde.

Sein Verstand fliegt auf, sein Scharfblick eilt dahin,

Ob nahe oder ferne (Legge, III, 65, 442), alles wird untersucht:

Die Geheimnisse der Dämonen und Geister werden geprüft,

Das Unberechenbare der Yin- und Yang-Prinzipien ergründet.

Klare Edikte werden erlassen,

Alte Bestimmungen erweitert (W. H. C. 127).

Den Bedürftigen wird geholfen,

Die Kornspeicher werden geöffnet,

Edelsteine zertrümmert, Perlen versenkt,

Der Palast niedriger gemacht, die Einfassungsmauer nieder-  
gerissen,

So daß die Bewohner der Berge und Marschen nicht mehr gehin-  
dert sind (W. H. C. 813, Laotzu C. 43)

Und ein ununterbrochener Verkehr mit der Hauptstadt stattfindet.

Der Kaiser geht persönlich sein Feld pflügen,

Die Kaiserin begibt sich selbst zu ihren Maulbeerbäumen in die  
Vorstadt (um deren Blätter zu pflücken).

Der Handel wird aufgegeben und man kehrt zum Ackerbau  
zurück (W. H. C. 127, Chav., III, 574, Kuwênnyüanchien  
C. 107);

Die Menschen leben in Einklang, die Jahreszeiten sind in Har-  
monie.

Es flattert im Winde der üppige Federnschmuck der kaiserlichen  
Fahnen (W. H. C. 811),

Es ertönt das Geklingel (Legge, IV, 591, W. H. C. 317, der  
Jadeglocken des kaiserlichen Wagens (Li Sao, 87. Stanze).

(Der Kaiser) ergötzt sich im Garten des Aufschwunges und des  
Friedens

Und ruht in der Halle der erhabenen Tugend und des reinen Ein-  
flusses.

Der Himmel freut sich,

Und der günstigen Vorzeichen sind viele (W. H. C. 79).

Der Kaiser bereist das Land Ch'in, das dem Sternbild „Wachtel-  
kopf“ (W. H. C. 24 und Schlegel, *Uran. chin.* p. 411)  
zugeordnet ist,

Und hält Manöver ab beim Berge Li-shan (in Shensi).  
 Er opfert dem Himmel auf dem T'ai-shan  
 Und opfert der Erde (auf dem shê-shou).  
 Er verdeckt Li-lu (*T. of T.*, I, 287) und umfaßt Kaiser Yao (Legge, III, 159).  
 Er wandelt herum auf dem Berge K'ung-t'ung (in Kansu, wie Kaiser Hwang-ti, *T., of T.* I, 297, wo Note 5 unrichtig ist, vgl. Chav., I, 30, T. Ch. K. M. C. 483.  
 Und im Süden des Flusses Fên-shui (*T. of T.*, I, 172).  
 Er trinkt die herrliche Essenz des Abendtaues (Ch'u Tz'ü 54, W. H. C. 156,  
 Er weist zurück den Wohlgeruch der schmackhaftesten Speisen (*Liki*, ed. Couvreur, I, 364).  
 Er schätzt es, den Staat zu regieren, wie wenn es im Traume geschähe,  
 (So daß China) beinahe zu vergleichen ist mit dem bei Lieh-tzū erwähnten utopischen Lande Hwa-hsü.  
 Dadurch fühlt sich das Volk zufrieden  
 Und weiß nichts von (den Mühen) seiner Existenz.  
 Es ist, wie wenn eine Schar Wolken dem Drachen folgt,  
 Wie wenn die zahlreichen Gewässer dem Meere zufließen.  
 Da kann man wirklich davon sprechen, daß unser erhabener Herrscher  
 Von der Höhe seines Ming-t'ang-Tempels durch seine Regierung einen reformatorischen Einfluß ausübe.  
  
 Kann (dieser Tempel) etwa verglichen werden mit den Palästen der Herrscher von Ch'in, Chao, Wu und Ch'u,  
 Die wetteiferten in Höhe und verschwenderischer Pracht?  
 Jene bauten den O-pang-kung (Chav., II, 175) und den Ts'ung-t'ai (in Han-tan-hsien),  
 Sie errichteten die Ku-su-Terrasse (bei Soochow) und das Chang-hwa-Belvedere (in Hupeh, Legge, V, 6117),  
 Nicht um Opfer darzubringen oder die Ahnen dem Himmel zuzugesellen,  
 Sondern allein um (durch die Höhe, den Mond zu verdecken und die Morgenwolken zu erreichen.  
 Wenn man von diesem Standpunkt die Sache betrachtet,  
 Ist es nicht der Mühe wert, jene Paläste zu preisen,

Und ebensowenig die mächtige Schönheit (W. H. C. 52, 81) der  
Jaspisterrasse des Tyrannen Chou Hsin (Giles, *B. D.*,  
Nr. 414):

Wozu sollte man davon noch sprechen?

Ich habe es gewagt, die Schönheit (dieser Zierde) des Reiches  
zu preisen;

Nun verfasse ich noch folgenden Epilog:

Der Ming-t'ang-Tempel erhebt sich gewaltig (W. H. C. 169),

Man glaubt, er stütze sich auf den Himmel in seiner Erscheinung.

Seine mächtigen Dimensionen gehen in die Höhe und Breite  
(W. H. C. 818),

Und herrliches Material ist bei seinem Baue verwendet.

Stolz und unbeschränkt (W. H. C. 82, Tufu, ed. Chang Chin C. 1327

Ragst du in unermeßliche Höhen.

Ringsherum fließt das Wasser des Pi-yung-Weiher's,

Und der höchste Punkt ist das Ling-t'ai-Observatorium (Legge,  
IV, 456),

Von wo aus herrlich zu sehen ist, wie die Sonne Wind und Donner  
entläßt,

Und wie aus den Ahnenopfern dichte Rauchwolken aufsteigen.

Der Einfluß der kaiserlichen Tugend verbreitet sich nach allen  
Seiten,

Beherrscht die acht Regionen

Und durchdringt die neun Sphären des Himmels (W. H. C. 482).

Die vier Tore (des Tempels) öffnen sich,

Und aus den zehntausend Reichen strömen die Menschen hier  
zusammen.

(Der Kaiser) untersucht die günstigen Vorzeichen (Legge, III,  
340, W. H. C. 125)

Und läßt die Würdigen eintreten.

Ehrfurchtgebietend bist du, o Tempel, wie der Palast des Aller-  
höchsten, und du bildest gewissermaßen ein Bollwerk  
(W. H. C. 567).

Mögen die Opfer darin fortgesetzt werden tausend Generationen  
hindurch für und für! (Legge, V, 621<sub>18</sub>, W. H. C. 657.

## 8. Die große Jagd.

Einleitung. Ich, Lit'aipo, betrachte die Reimprosa als einen Ausfluß der alten Dichtkunst (W. H. C. 4<sub>12</sub>). Von ihren Worten wird Kraft und Schönheit verlangt, während ihr Inhalt (der Grundgedanke) vielseitig und umfassend sein muß. Wenn dem nicht so wäre, wie könnte man das Großartige verherrlichen und dadurch den Himmel beeinflussen und die Götter rühren? — Nun haben sich Ssü-ma Hsiang-ju und Yang Hsiung (Giles, *B. D.*, 1753 und 2379) um die Wette beeifert, Prosagedichte zu verfassen: die Epigonen beschauen sie daher als Literatur-Heroen und niemand wagt sie zu kritisieren. Ich will den ungefähren Inhalt (ihrer Reimprosa) besprechen und ihre Absichten auf das richtige Maß zurückführen. Im Tzū-hsü-fu (des Ssü-ma, W. H. C. 7<sub>18</sub>) heißt es: „Das Reich Ch'u befaßt nicht mehr als tausend Meilen im Umfange und (seine Jagdgründe), die Marschen Yün und Mêng, nehmen über die Hälfte davon ein.“ Wenn wirklich das Reich Ch'i auch nur ein acht- oder neunmal so großes Gebiet in sich aufnehmen könnte (W. H. C. 8<sub>15</sub>), dann würden dort die drei Arten des Ackerbaues (*Chou-li*, ed. Biot I, 26) unmöglich sein und das Wild niemals Ruhe haben (Legge, V, 4157). Dies ist nicht die Methode, um den Lehensfürsten die Verschwendung zu verbieten (W. H. C. 8<sub>1</sub>) und ihnen ihr Abhängigkeitsverhältnis vor Augen zu halten. — Im Prosagedicht (des Ssü-ma) vom kaiserlichen Jagdpark (Shang-lin-fu, W. H. C. 8<sub>1</sub>) wird gesagt: „links (d. h. im Osten) liegt Ts'ang-wu (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 8158), rechts der äußerste Westen“. Prüft man nun die wirkliche Ausdehnung des Parkes, so ist sein Umfang (W. H. C. 8<sub>16</sub>) erst einige hundert Meilen lang gewesen. — Im Prosagedicht (des Yang Hsiung) vom Ch'ang-yang-Palast (W. H. C. 9<sub>1</sub>) brüstet sich der Kaiser (seines Wildreichtums) vor den hunnischen Gästen, er läßt überall als Einfriedung Netze aufstellen (W. H. C. 9<sub>2</sub>) und Hirsche und Rehe darin loslassen, um den Gästen mit der Jagd Freude zu bereiten. — Im Yü-lieh-fu (des Yang Hsiung, W. H. C. 8<sub>15</sub>, sogenannte weil die Jäger mit Federn geschmückt waren) wird die Jagd im Park von Ling-t'ai (W. H. C. 8<sub>18</sub>) abgehalten und es wird in der Einzäunung von hundert Meilen Länge das Tien-mên-Tor (W. H. C. 8<sub>18</sub>) errichtet (im Gegensatz zu früher, wo die Jagdgründe offen waren). In der damaligen Zeit wurde dieser Park für besonders großartig und außerordentlich schön gehalten. Wenn wir ihn vom heutigen Standpunkt betrachten, wie überaus kleinlich (W. H.

C. 51, eines Herrschers unwürdig) erscheint er uns! — Denn nur die Fürsten können (das Land innerhalb) der vier Meere als ihr Haus und die zehntausend Familien als ihre Kinder betrachten. Daher ist das Wild der Berge und Wälder des ganzen Reiches für den Fürsten nicht verschieden von den Tieren der gewöhnlichen Menschen. Doch meine ich, wenn ich nicht imstande wäre, den Fürsten durch das erhabene Tao zur Liebe und Gerechtigkeit den Tieren gegenüber zu leiten, und wenn ich nur mit gewöhnlichen Worten mich über die Ausdehnung seines Jagdparkes auszulassen hätte (wie es Ssü-ma und Yang Hsiung getan haben), dann würde ich als kleiner Beamter die Aufgabe einer Jagdbeschreibung nicht unternehmen (d. h. ich nehme mir jene beiden nicht zum Vorbild). — Die Gärten und Weiher (d. h. die Jagdgründe) unserer jetzigen erhabenen Dynastie reichen bis in die äußersten Weiten und umfassen alle sechs Himmelsgegenden. Durch eine große Jagd im Lande Ch'in (Shensi) im 10. Monat (d. i. im ersten Wintermonat) wird auch das kaiserliche Prestige erglänzen und die militärische Kraft erstarken (W. H. C. 115). Der Himmel und das offene Land werden reingefegt werden: ist das etwa leichtsinnig und verschwenderisch? Oder enthält es nicht auch die Idee von den drei Richtungen, in welchen das Wild verfolgt werden dürfe (Legge, *Iking*, 756). Ich, Lit'aipo, habe daher eine Preisode gedichtet und darin die Schönheiten (der großen Jagd) dargestellt (Ch'u Tz'ü 42). Dieses Prosagedicht lautet:

Wenn wir die durch die erhabene T'ang-Dynastie im Himmel und auf Erden geschaffene Ordnung und ihre Übereinstimmung mit der mysteriösen Urmutter des Weltalls untersuchen (Legge, III<sub>15</sub> und *T. of T.*, I, 244),

So finden wir den überirdischen Glanz von fünf Generationen (von Kao-tsu bis Hsüan-tsung).

Aber (erst) in der Regierungsperiode K'ai-yüan (713—741 n. Chr.) wurde die Herrschaft über Meer und Land noch weiter vergrößert,

Und selbst der äußerste Stern des nördlichen Scheffels (W. H. C. 93) in Bewegung gebracht.

(Der jetzige Kaiser) vereinigt den Glanz seiner sechs weisen Vorgänger (hier ist die Kaiserin Wu-hou mitgezählt),



Und durch seine Geburt (im 8. Herbstmonat) hat er die reine  
 Essenz der Metallkraft erlangt.  
 Er badet sich im glänzenden Herbsttau (W. H. C. 29<sub>5</sub>),  
 Und die Schönheit seines Wesens übertrifft an Glanz die sieben  
 Himmelskörper (Sonne, Mond und fünf Planeten).  
 Seine Gesetze sind in Übereinstimmung mit Himmel und Erde,  
 Er umfaßt alles Gute und Schöne und steht selbst an dessen Spitze.  
 Seine Einsicht erleuchtet selbst die tiefsten Mysterien,  
 Er läßt seine Gnade den entferntesten Gegenden angedeihen;  
 Ersucht die uralte Idee von den drei Richtungen (Legge, *Iking*, 75<sub>6</sub>)  
 nachzuahmen,  
 Und in Entsprechung mit den vier Jahreszeiten läßt er (das Wild,  
 leben oder sterben.

Wenn dann ein harter Winter seine Unbilden zeigt,  
 Die kalte Luft die ganze Natur frösteln macht,  
 Aus Nordwesten der „einseitige“ Wind (Chavannes, III, 301)  
 einherstürmt,  
 Der Geist Hsüan-ming (*Liki*, ed. Couvreur, I, 391) über den  
 Schnee seine Herrschaft ausübt,  
 Die Bäume ihre Blätter verlieren  
 Und das Gras verschrumpft (W. H. C. 51<sub>6</sub>),  
 Wenn die Täler von dunklen Dünsten erfüllt sind (W. H. C. 13<sub>2</sub>  
 und meine Ergänzungen zu Palladius, Nr. 35),  
 Ja selbst die Feuerbrunnen (von Ssüch'uan, W. H. C. 41<sub>5</sub>) vom  
 Eis geschlossen sind,  
 In diesem Monat ist es (temporales 也),  
 Daß der Himmelssohn im Hsüan-t'ang-Saale des Ming-t'ang-  
 Tempels residiert (*Liki*, I, 398).  
 Die acht Gewässer sind kalt und die hundert Arbeiten ruhen,  
 Der Kaiser prüft die Bestimmungen für den Herrscher (im *Liki*,  
 I, 282) und befolgt die Gebräuche der Staaten (Legge,  
 IV, 36, 191).  
 Er freut sich über die Pause in den Arbeiten des Landmannes  
 (Legge, V, 17<sub>6</sub>)

Und ordnet darauf die große Jagd an und militärische Übungen  
für die fünf Divisionen der Hauptstadt (W. H. C. 8<sub>9</sub>).

Dann läßt (der Kaiser) die herrlichen Truppen (W. H. C. 53<sub>18</sub>)  
durch die neun Tore hinausmarschieren,

Die kaiserliche Leibgarde wird in den vier Richtungen des offenen  
Landes (W. H. C. 51<sub>2</sub>) verteilt.

Die Beamten der kaiserlichen Gärten und Fischereien (Chav.  
II, 523) sowie die Inspektoren der Berge und Marschen  
(*Chouli*, ed. Biot, I, 370, 374) werden berufen,

Die Menge der Bodenprodukte (des Wildes) wird bestimmt.

Plötzlich brausen tausend Reiter heran,

Und der Kaiser kommt (auf seinem Wagen wie der Donner  
einhergerollt.

Er eilt bis nach Fusang (dem Land des Sonnenaufganges und  
streift die Feuerwolken des Südens,

Er erreicht die Mondhöhlen im Westen (W. H. C. 9<sub>7</sub>, Ort des  
Mondaufganges) und sucht nach dem kalten Tore des  
Nordpols.

Seine erhabene Erscheinung (Lit'aipo I, p. 4) ist die ehrfurcht-  
gebietendste im langen Wandel der Zeiten,

Sein Eindruck ist der mächtigste zwischen Himmel und Erde  
(Lit'aipo I, 3, 21).

Dies ist nur eine ungefähre (ungenügende) Beschreibung von ihm.

Nach innen betrachtet er China als das Zentrum der Welt,

Nach außen beschaut er die nördliche Wüste (*T. of T.*, I, 167,  
als das Ende des Reiches.

Er gibt die wichtigen Pässe frei, um sie dem allseitigen Verkehre  
zu öffnen (W. H. C. 10<sub>25</sub>),

Er verschlingt die äußersten Regionen und behält sie alle für sich.

Wie Ta-chang (zur Zeit des Yü) schreitet er über die Erde kreuz  
und quer,

Wie Kua-fu (der die Sonne einholen wollte) schwingt er den Stock  
und eilt dahin (W. H. C. 35<sub>12</sub>).

Seine Schritte dringen so weit wie Sonne und Mond,

Und er umfaßt (W. H. C. 51<sub>1</sub>) selbst das, was außerhalb der Yin- und Yangprinzipien liegt.

Dann läßt der Kaiser die große Glocke schlagen (W. H. C. 81<sub>9</sub>),  
Und es ertönen die Schellen seines Wagens.

Er verläßt das Phönixtor des Chien-chang-Palastes,

Es öffnen sich die Pforten der kaiserlichen Stadt.

Der Kaiser kutschiert die fliegenden Drachen (W. H. C. 41<sub>1</sub>)  
seines Edelsteinwagens (W. H. C. 124<sub>1</sub>),

Er fährt vorbei an den hohen Bergen des wunderbaren Landes  
(Shensi).

Er besucht den Wu-tso-Palast und sieht hinab auf die drei schroffen  
Berge (W. H. C. 78, Legge, III, 40),

Er nimmt das Hsi-liu-Belvedere (W. H. C. 81<sub>1</sub>) mit und gelangt  
endlich zum Shang-lin-Park.

Die hohen, mit Elfenbein verzierten Standarten sind hier in Menge  
(W. H. C. 73) vereinigt,

Und es halten hier zahllose Baldachine.

Darauf zieht er das lange (bis zum Himmel reichende) Schwert

Und spannt den Bogen, dessen Pfeil den Mond zu Falle bringt.

Es ist, wie wenn der K'un-lun aufschrie aus Furcht zusammen-  
zustürzen;

Es ist, wie wenn das Weltall jammere wegen dieser Zunahme  
kriegerischen Wesens.

Die Milchstraße wird durch ihn zum Zurückfließen veranlaßt,  
Ströme und Berge entsenden seinetwegen Winde.

Die Fahnen (W. H. C. 51<sub>7</sub>) flattern im Winde und die neun Him-  
melsrichtungen sind davon purpurn (W. H. C. 56<sub>4</sub>),

Die Jagdfeuer brennen und die tausend Berge erscheinen rot.

Darauf beauftragt der Kaiser die Leute des (Kriegsgottes) Ch'ih  
Yu (d. i. die kaiserliche Leibgarde, Giles, *B. D.*, Nr. 378,  
Pétillon, p. 211, Chav., I, 27, 29; II, 335, W. H. C. 21<sub>9</sub>, 72,  
Tufu, ed. Chang Chin C. 233<sub>1</sub>),

Lange Lanzen zu versammeln,

Die ausgedehnten Marschen mit Netzen zu umgeben,

Den Geist des Regens (Hsüan-ming) zu warnen,

Den Geist der Winde (Fei-lien, Giles, *B. D.*, Nr. 572) zu vertreiben.

Das kaiserliche Prestige erglänzt heller als Blitz und Donner  
(Legge, IV, 287),

Die Entfaltung militärischen Prunkes (Lit'aipo I, 2, 19) bringt  
die Barbaren des Nordens und Südens (Legge, I<sup>2</sup>, 295,  
429) in Aufregung.

Die Bestimmungen für die kaiserlichen Jagdgründe von Liang-  
tsou (W. H. C. 1<sub>23</sub>) werden als zu beschränkt verworfen.

Die Jagdmethoden des Wunderparkes (Legge, IV, 457, W. H.  
C. 8<sub>18</sub>) werden als (eines Herrschers) unwürdig zurück-  
gewiesen.

Dagegen wird im Süden der Hêng-shan und der Huo-shan zur  
Grenze genommen,

Im Norden wird der T'ai-shan und der Ch'ang-shan die Ein-  
friedung (des Jagdterrains, W. H. C. 8<sub>9</sub>).

Es reicht bis ans Ufer des Ostmeeres, das gewissermaßen zum  
Wallgraben wird,

Es dehnt sich bis an das Weltmeer aus, das zum Grenzkanal  
wird.

Die seltensten Tiere der neun Provinzen werden hier vereinigt.

Die tausend Scharen werden zur Umkehr und zum gleichzeitigen  
Eintritt (Lit'aipo I, 26) in das Jagdgebiet gezwungen.

Man zieht die Raritäten der Fauna (Legge, III, 349) der acht  
Wüsten zusammen

Und versammelt die zehntausend Genera, die sich hier nieder-  
lassen können.

Bis an die Wolken reichende Netze (W. H. C. 14<sub>9</sub>) werden auf-  
gerichtet,

Den Himmel verdeckende Netze (Laotzü C. 73 mit anderer Be-  
deutung) werden eng aneinandergereiht.

Fallschlingen (für große und kleine Tiere, sind in ununterbrochener  
Reihe angelegt,

Hohe Netzpfähle (W. H. C. 5<sub>17</sub>, *T. of T.*, I, 289) versperren die  
Wege.

Mosquitenschwärme (W. H. C. 15<sub>16</sub>) wollen vorbeiziehen und sind  
daran (durch die Netze) gehindert,

Die kleinsten Insekten kommen herangeflogen, können aber die  
Netze nicht passieren.

Die höchsten Höhen des Himmels (Lit'aipo I<sub>3</sub>) und das tiefste Dickicht (W. H. C. 8, 2<sub>21</sub>) enthalten nur mehr wenige schwebende Vögel oder sich verbergende Hasen (alles befindet sich in den Netzen).

Der Kaiser läßt die Truppen sich vereinigen und ihre Künste zeigen:

Sie bedecken die Berge und überziehen die Hügel (W. H. C. 2<sub>16</sub>).  
Metallspeere bewegen sich in Menge

Und glänzen auf dem frostigen Eis der sonnenbestrahlten Wildnis.  
Regenbogenbanner blitzen auf (Ch'u Tz'ü C. 16<sub>33</sub>)

Und rollen den im ausgedehnten Luftraum wirbelnden Schnee zusammen.

Pferde aus Wu sehen aus wie rennende Seidenstücke (Forke, *Lun-hêng*, I, 242),

Rosse aus Ferghana eilen blutschwitzend in wildem Laufe dahin.  
Sie rennen rings um die ununterbrochene Kette der Berge (W. H. C. 2<sub>15</sub>)

Und ihre Schatten unterbrechen das Aufleuchten und Wiederverschwinden entfernter Gewässer.

(Es ist wie wenn) den fünf Riesen von Ssüch'uan aufgetragen wird, Bergspitzen zu versetzen,

(Ein jeder der Soldaten ist so stark wie) jener Mann mit den neun Köpfen, der imstande war, Bäume zu entwurzeln (Ch'u Tz'ü 9<sub>5</sub>).

Die Tiefen werden ausgefüllt, die Höhen abgetragen,

Die gefährlichen Schluchten werden eben gemacht.

Baumstümpfe und andere Hindernisse werden entfernt,

Das Waldesdickicht gelichtet.

Unter großem Lärme (W. H. C. 5<sub>15</sub>)

Eilen sie alle plötzlich herbei auf das Jagdgebiet (W. H. C. 1<sub>16</sub>).

Die Jäger sind Leute wie T'ien K'ai-chiang (Pétillon, p. 177) und Ku Yeh-tzü (Giles, *B. D.*, Nr. 1001),

Oder wie Wu Huo (Legge, II<sup>2</sup>, 425, Giles, *B. D.*, Nr. 2334, W. H. C. 2<sub>24</sub>) und die Männer aus dem Reiche Chung-hwang (W. H. C. 2<sub>21</sub>).

Sie überschreiten steile Felsen  
 Und jagen in den wilden Steppen (*T. of T.*, I, 166).  
 Sie erheben ein lautes, brüllendes Geschrei (W. H. C. 53<sub>18</sub>),  
 Sie sind so geschwind wie der Wirbelwind oder der Blitzstrahl.  
 Sie ziehen dem gestreiften Panther das Fell ab,  
 Sie schlagen mit der Hand dem schwarzen Bären die Pfoten ab.  
 Sie packen den Löwen (oder den Hasen) und greifen nach dem  
     Affen,  
 Drei Tiere halten sie (gleichzeitig) unter dem Arm und zwei  
     hängen an ihren Händen.  
 Bald schlagen sie ohne Waffen zu (W. H. C. 1<sub>16</sub>), um ihre Kräfte  
     zu messen,  
 Bald wetteifern sie im Speereschwingen (W. H. C. 35<sub>8</sub>).  
 Sie erheben ein Gebrüll wie das des weißen Tigers und blicken  
     herum wie der Fischadler,  
 Ihre Energie erinnert an das flammende Feuer, das den Rauch  
     überkommt.  
 Sie boxen das mächtige Wildschwein nieder  
 Und fällen mit dem Ellbogen den großen Fuchs (W. H. C. 2<sub>21</sub>).  
 Das Hsiao-yang-Tier (des Shan-hai-ching) dürfte beim Anschreien  
     schon tot niederfallen,  
 Das Yeh-yu-Tier (400 Fuß lang) verliert das Bewußtsein und stürzt  
     in Abgründe.  
 Bei dem einen wird das Gehirn zerschmettert und die Wirbel-  
     säule gebrochen,  
 Bei dem anderen spritzt das Mark heraus wie fliegender Speichel.  
 Die äußersten Wüsten werden von den Jägern durchsucht,  
 Die Wälder und Marschen werden eingehend durchstreift.  
 Sie packen den in Erdhöhlen lebenden Wolf  
 Und töten den Himmelshund.  
 Sie entreißen dem Nashorn sein Horn  
 Und brechen dem Elephanten die Stoßzähne aus dem Maule.  
 Sie verfolgen den großen Fuchs über tausend Meilen (Ch'u  
     Tz'ü 9<sub>3</sub>),  
 Sie erwürgen die neunköpfige Hydra.  
 Sie beißen die sich bäumende Schlange (Kobra, Ch'u Tz'ü 15<sub>4</sub>)  
     tot und schlucken sie nach aufwärts blickend hinunter,  
 Sie ziehen das galoppierende Rhinoceros hinter sich nach, und  
     es bleibt doch noch zurück.

Darauf setzt der Kaiser seine hohe Mütze auf,  
 Es werden die an die Sterne reichenden Banner (W. H. C. 8<sub>19</sub>)  
     niedergelassen (W. H. C. 7<sub>20</sub>).  
 Es eilt dahin der Donnerwagen,  
 Es wird die blitzschnelle Peitsche geschwungen.  
 Er (der Kaiser) geht, sich die Beute seiner wackeren Jäger anzusehen,  
 Er inspiziert die drei Armeen und erklärt voll Freude:  
 Wie sehr kann dies den Menschen Furcht einjagen; es ist, wie wenn  
     Geister das Wild gepackt, Dämonen es erschlagen hätten  
     (W. H. C. 8<sub>21</sub>)!  
 Und er befiehlt, daß die mit der Haut des K'uei-Tieres überzogenen  
     Trommeln aufgestellt (und geschlagen) werden,  
 Und er feuert seine Offiziere (zu weiteren Jagdzügen) an.  
 Obschon schon sehr viel Wild erlegt ist (W. H. C. 1<sub>15</sub>),  
 Halten sie doch nur ihre Mordlust zurück und wollen noch nicht  
     aufhören.  
 Es werden (aufs neue) die roten Federn (d. s. die Pfeile) vereinigt,  
     die wie die Sonne leuchten,  
 Es wird der Bogen Wu-hao (W. H. C. 7<sub>20</sub>, Chav., III, 489) ge-  
     spannt, der wie der Vollmond aussieht.  
 Die Kriegswagen machen ein Getöse (Legge, IV, 121), während  
     sie sich verteilen (W. H. C. 8<sub>8</sub>, 9),  
 Die reitenden Bogenschützen verbreiten Glanz (Legge, IV, 209.  
     436) bei ihrem Hervorstürmen.  
 (Es ist wie) die Hast von Falke und Hund,  
 (Es ist wie) die überstürzte Flucht von Vögeln und Vierfüßlern  
 Sie töten durch Fußtritte die stöhnenden Hirsche (*Asia Major*,  
     1924, p. 122),  
 Sie treten das Ch'ai- und das Ho-Tier nieder, um sie auf Gestelle  
     zu hängen.  
 Die Speere sind mit Fett bedeckt, die Schwertklingen überfließen  
     von Blut,  
 Die Abgründe sind vom Wilde gefüllt, die Höhlen verstopft.  
 Doch wenn man die Stärke und Behendigkeit (gewisser) Tiere  
     in Erwägung zieht,  
 Dann gibt es noch immer viele, die in verworrener Hast hervor-  
     kommen und wieder verschwinden.

Da sind nämlich außerdem noch das weiße Mei-Tier und das  
 fliegende Chün,  
 Das Ch'üung-ch'i (W. H. C. 8<sub>5</sub>) und das Shu-man.  
 Ihre Zähne sind wie gekreuzte Schwerter,  
 Ihre Mähnen wie ein Bambuswald.  
 Mit dem Maule können sie Speere verschlingen (W. H. C. 5<sub>18</sub>),  
 Ihr weitsehendes Auge kann es aufnehmen mit Lanze und Schild.  
 Sie zertrümmern den mit Edelsteinen verzierten Bogen,  
 Sie zerstampfen die Jade-Armbrust. —  
 (Die Jäger) schießen den wilden Eber,  
 Sie durchbohren den rennenden Tiger (W. H. C. 11<sub>18</sub>).  
 Wenn der Metallpfeil einmal abgeschossen ist,  
 Werden gleich vier oder fünf neue (auf den Bogen) gelegt (und  
 ununterbrochen abgeschossen).  
 Selbst mit den scharfgeschliffenen, meißelartigen Zähnen der  
 Tso-ch'ih (W. H. C. 9<sub>3</sub>, Chav., *T'ai-shan* p. 231, dessen  
 beide Übersetzungen — dents enlevées und dents percées —  
 ich für unrichtig halte; es handelt sich um lange, meißel-  
 artige Zähne) nehmen sie es auf,  
 Wer würde da noch den weißstirnigen alten Tiger der Sudberge  
 für erwähnenswert halten?

(Der Kaiser) versammelt nun die acht Hsiao-yü (Chav., II, 525  
 B—J):

Sie durchsuchen die vier Ecken der Welt,  
 Sie verfolgen Chuan Chu (Giles, *B. D.*, Nr. 504),  
 Sie sind behender als die Leute aus dem Tu-lu-Reiche (W. H. C.

2<sub>10</sub>, 24<sub>1</sub>);

Sie erklettern die höchsten Bäume,  
 Sie überspringen die höchsten Mauern.  
 Sie ergreifen das Ch'an-hu-Tier (W. H. C. 8<sub>3</sub>),  
 Sie packen das Mai und das Kuo,  
 Sie nehmen das Yu-wu gefangen in den tiefsten Abgründen  
 (W. H. C. 1<sub>16</sub>);

Sie fällen das Hu (W. H. C. 4<sub>3</sub>, 8<sub>8</sub>) und das Chiao auf den steilsten  
 Felswänden (W. H. C. 8<sub>2</sub>);

Man glaubt, es sei Yang Yu-chi (Giles, *B. D.*, Nr. 2421, Pé-  
 tillon, p. 187), der die Pfeile entsendet hat,

Man meint, den fliegenden Wagen der Ch'i-hung-Leute zu sehen.



Die Kunst (der Jäger) übertrifft jene des Bogenschützen Kêng Ying (W. H. C. 6<sub>17</sub>),  
 Und sie vereinigen damit die Gewandtheit des Speerwerfers P'u-chieh-tzū.  
 Sie bringen den Shu-yü-Vogel (W. H. C. 8<sub>4</sub>) aus den höchsten Wolken zur Strecke,  
 Sie schießen Storch und Wildgans aus den Regionen des violetten Luftraumes.  
 Sie ergreifen den Ts'ang- (W. H. C. 7<sub>22</sub>) und den Hu-Vogel,  
 Sie erschlagen den Fischadler und das Wasserhuhn (W. H. C. 8<sub>4</sub>),  
 Sie roten die Höhlen (W. H. C. 6<sub>20</sub>, wo die Tiere leben) aus und die Wohnungen der Geister (W. H. C. 12<sub>8</sub>, wo die Vögel fliegen);  
 Sie köpfen den fliegenden Vogel Rok im Lande des Sonnenaufgangs (W. H. C. 9<sub>7</sub>),  
 Sie vernichten Fêng-po, den Gott des Windes (Giles, *B. D.*, Nr. 572), im Luftraum des Himmels.  
 Wie der Mann des Lung-po-Reiches angeln sie nach den zauberkräftigen Riesenschildkröten,  
 Wie Jên-kung-tzū fangen sie den großen Wal des Ostmeeres (Lit'aipo I, 4, 15).  
 Ich habe nun alle Verwandlungen der Natur erschöpft (W. H. C. 3<sub>11</sub>):  
 Welche wunderbaren Raritäten bleiben noch übrig?

(Infolge dieses großen Schlachtens) spritzt das Blut, so daß es Bäche bildet;

Die Federn fliegen, daß man an einen Schneefall denkt.

Es ist, wie wenn es Tiere geregnet hätte (W. H. C. 7<sub>21</sub>) vom hohen Himmel,

Die von oben auf die weite Ebene gestürzt wären.

Und es ist, wie wenn die aufgehäuften Vögel einen Berg gebildet hätten,

Der unten zusammengebrochen ist (und sich ergossen hat) in die Zwischenräume des Waldes.

Die Sonnenkrähe wechselt ihre Farbe in der Morgensonne,

Der Mondhase wird ohnmächtig im Vollmonde.

Die Jäger machen Anstalten, die Jagd im großen, reinen Luftraum fortzusetzen (W. H. C. 3<sub>41</sub>),

Doch sehen zu ihrem Bedauern, daß über den Himmel kein Weg führt (W. H. C. 48<sub>1</sub>).

Und so wird plötzlich Himmel und Erde wieder ruhig und friedlich, Die Völker aller Gegenden kommen, um mit uns Bündnisse abzuschließen (Legge, IV, 627<sub>1</sub>).

Selbst Ch'in-Shih-hwang und Han-Wu-ti

Hätten in diesem Erfolg (mit unserem Kaiser) nicht wetten können.

Plötzlich ist der Herrscher wie in Gedanken verloren (W. H. C. 8<sub>13</sub>) und wechselt die Farbe;

Erschrocken (*Liki*, ed. Couvreur, II, 365, 368, W. H. C. 8<sub>15</sub>) ist er, als ob er einen Fehler begangen hätte.

(Denn) in einer sicheren Lage (Legge, V, 451<sub>6</sub>) denkt man an die Gefahr,

Um der Gefahr vorzubeugen, muß man den Genuß meiden:

Diese Verwilderung des Herzens durch den Jagdeifer (Laotzü C. 12)

Kann nicht der tiefe Sinn der höchsten Ethik sein.

Überdies beschaut der Kaiser die erhabene Ruhe als Würde,

Die mystische Schönheit des Tao als Kostbarkeit.

Das grausame Ausrotten (Legge, III, 312, *Liki*, I, 282) der vom Himmel geschaffenen Tiere

Kann sicher nicht als Tao-gemäß angesprochen werden. —

Darauf befiehlt der Kaiser, daß von den drei Seiten die Netze weggenommen werden,

Und daß in allen Richtungen des Raumes Menschlichkeit walten möge.

Die schon getöteten Tiere sind alle aus eigener Schuld gefallen,

Die noch nicht verwundeten werden ihrem natürlichen Leben wiedergegeben.

Wenn man schon die von der Seite getöteten Tiere (W. H. C. 3<sub>24</sub>) nicht präsentiert,

Wie würde man aus lebendem Fleische Streifen schneiden und sie in das den Rädern anhaftende Salz tauchen (und essen (W. H. C. 7<sub>18</sub>)?)

(Die gefangenen) Phönixe mit ihren Jungen werden in Freiheit gesetzt,

(Der Kaiser läßt das Tsou-yü-Tier und das Ch'i-lin heimkehren.

Er ergreift das T'ienpao (W. H. C. 8<sub>2</sub>, 2<sub>3</sub>, Chav., II, 17, III, 422,  
wodurch er Herrscher der ganzen Welt wird) in Ch'ên-  
ts'ang

Und bringt als Beute vom Ufer des Wei auf seinem Wagen (nach  
der Hauptstadt) nicht einen Bären, sondern einen zweiten  
T'ai-kung (Giles, *B. D.*, Nr. 1862, Chav., IV, 35).

Darauf läßt (der Kaiser) seine Jäger Muße genießen  
Und belohnt sie für ihre Mühen und Strapazen;  
Er läßt mit Wagen gebratenes Fleisch verteilen (W. H. C. 1<sub>17</sub>)  
Und mit Reitern Wein (W. H. C. 1<sub>17</sub>);  
Die Waffen werden aufbewahrt,  
Die Netze verbrannt.

Darauf besteigt (der Kaiser) das himmelhohe Belvedere  
Und gibt ein Bankett im Park, der gleichsam die acht fernsten  
Regionen umfaßt.

Er öffnet den Riegel von Sonne und Mond (d. h. ein unendlicher  
Glanz geht von ihm aus)

Und erschließt das Tor der wunderbaren Natur (d. h. er belebt  
die ganze Umgebung).

Wenn der Edle (d. i. der Kaiser) sich erhebt, blickt die ganze Welt  
auf ihn (Legge, *Iking* 411<sub>24</sub>).

Wenn man die im Tsochuan (V, 593<sub>7</sub>) erwähnte Frühjahrsjagd  
des Herzogs Ch'êng in Ch'i und die im Shihking (IV, 289)  
erwähnte Winterjagd des Herzogs Hsüan in Ao betrachtet  
(W. H. C. 3<sub>25</sub>),

Findet man jetzt eine Erwähnung der Herzöge Hsüan und Ch'êng  
für überflüssig.

Wir lächeln über die Fabel vom Fest, das Mu-wang (Giles, *B. D.*,  
Nr. 1559) der Königin Hsi-wang-mu (*B. D.*, Nr. 680) ge-  
geben haben soll,

Doch singen das Lied „Die weiße Wolke“ der letzteren, worin  
sie Mu-wang verherrlicht hat (*China Review*, XVII, 233).

Ist es nicht besser, die Menschen zu sättigen mit geschmackloser  
Speise,

Die Leute der Jetztzeit trunken zu machen mit einem Becher  
reinen Wassers,

Sie anzufeuern wie mit Donner und Blitz,  
 Sie heranzuziehen mit den Prinzipien Yin und Yang,  
 Sich zu freuen mit den Geistern (Legge, III, 539),  
 Sich vertraut zu machen mit Tao und der Tugend,  
 Die kaiserliche Macht auszudehnen über die ganze Welt wie ein  
 Netz (W. H. C. 92),

Die große Einfachheit zum Angelpunkt zu machen (W. H. C. 92),  
 Die himmlischen Netze aufzustellen, um alle zu erreichen (W. H.  
 C. 42<sub>12</sub>),

Nach weisen, tüchtigen Männern zu fahnden, um den Herrscher  
 zu lenken?

Wenn man eine solche Jagd veranstaltet,  
 Gibt es nichts, das nicht möglich wäre.

(Der Kaiser) läßt die gerechten Menschen dieser Welt (*T. of T.*,  
 II, 214) zufrieden sein

Und die Vegetation üppig wachsen (Legge, II<sup>2</sup>, 250, Chav.,  
 II, 147).

Die sechs Frauenpaläste (der kais. Harem, *Chouli*, ed. Biot, I,  
 142) verwerfen Perlen und Edelsteine,

Das Volk freut sich am Landbau und an der Weberei.

Die sinnliche Musik von Chêng und Wei (*Liki*, ed. Couvreur,  
 II, 49) ist in Verfall geraten (schläft),

Die Wollust an schönen Formen und Farben ist zurückgetreten.  
 T'ien-lao (Legge, III, Prolegom., p. 109) präsentiert den weißen  
 Plan (dem Kaiser Hwangti),

Fêng-hou (Chav., I, 32) wartet an seiner Seite als Minister.

Die Sterne San-t'ai (Schlegel, *Uranogr. Chin.*, p. 529) sind so  
 glatt wie ein Wetzstein (d. h. auf Erden herrscht eine all-  
 gemeine Harmonie, W. H. C. 68, Lit'aipo I, 18),

Und das erhabene Tao (des Herrschers) erfüllt wirklich die ganze  
 Welt.

Wie kann man dies vergleichen mit jenen Stellen in den Gedichten  
 von Tzū-hsü und dem kaiserlichen Park, vom Ch'ang-  
 yang-Palaste und der Jagd der mit Federn geschmückten  
 Jäger,

Wo nur die Zahl der erlegten Hirsche und Rehe erwähnt wird  
 Und wo man sich nur brüstet der Größe der Parke und Gärten?

Erst dadurch (daß das erhabene Tao des Herrschers die ganze  
Erde erfüllt) wird der Glanz der Dynastie (W. H. C. 98)  
auf kommende Geschlechter ausgedehnt,

Erst dadurch werden die herrlichen aus dem Altertum (Ch'u-Tz'ü  
C. 31) überkommenen Gebräuche noch weiter übertroffen.

Es vereinigen sich glückbringende Vorzeichen,

Es zeigen sich in Menge große Omina (W. H. C. 98).

(Der Kaiser) errichtet einen Opferhügel auf dem T'ai-shan

Und gräbt seine Verdienste ein in einen Felsen des Shê-shou-  
shan (in Shantung).

Ist er etwa mit den 72 Kaisern (Chav. II, 325, Note 6; III, 423)

Auf eine Linie zu stellen und in gleicher Verbindung zu nennen?

Darauf läßt der Kaiser die Regenbogenbanner (W. H. C. 89,  
zurückkehren

Und den Schellenwagen (W. H. C. 115) wenden.

Dann erkundigt er sich (wie Hwangti) bei Kwang-ch'êng-tzū  
(*T. of T.*, I, 297) nach der vollkommenen Lehre (*T. of T.*,  
I, 297),

Und fragt nach der einsamen Klause des Ta-wei (= 大司神,  
*T. of T.*, II, 96).

Er läßt Wang-hsiang (den Formlosen) die dunkle Perle im roten  
Flusse suchen (*T. of T.*, I, 311),

Und die Menschen der Welt wissen nicht, wie sie zu ihm gelangen  
können (d. h. der Kaiser ist ein Unsterblicher geworden,  
*T. of T.*, II, 75).

## DAS LU-LING-KWANG-TIEN-FU DES WANG WÊN-K'AO (WÊN HSÜAN C. 11<sub>1, 2</sub>)

Übersetzt von E. VON ZACH

Die poetische Beschreibung des Ling-kwang-tien-Palastes im Lande Lu — deren Übersetzung der Herausgeber dieser Zeitschrift (vgl. *Hirth's Annivers. Vol.* pg. LXV) als wünschenswert bezeichnet hat — datiert aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. Der Verfasser Wang Yên-shou (T. Wên-k'ao oder Tzū-shan) war Sohn des berühmten Wang I (aus I-ch'êng in Hupeh), des Kommentators der Rhapsodien von Ch'ü (Ch'ü Tz'ü) und Zeitgenosse des Ts'ai Yung (Giles, *B. D.*, No. 1986), der, selbst mit einer Schilderung desselben Palastes in Reimprosa beschäftigt, nach Lektüre der Dichtung unseres Wang von der Fortsetzung seiner Arbeit Abstand nahm. Wang Wên-k'ao ertrank in jungen Jahren im Hsiang-Flusse. In Kapitel 80 上 der Hou-Han-shu findet sich seine sehr kurze Biographie.

Stilistisch und sprachlich ist er durchaus beeinflusst von Yang Hsiung (Giles, *B. D.*, No. 2379), wie aus allen Stellen hervorgeht, wo hier unten nach dessen Kan-ch'üan-fu (W. H. C. 71<sub>10</sub>) verwiesen wird. Das individuell Charakteristische zu erfassen sind wir beim heutigen Stande der Sinologie noch nicht fähig. Auch die exakte Deutung der in seinem Fu vorkommenden architektonischen Ausdrücke muß einer späteren Zeit vorbehalten bleiben.

Die europäische Sinologie hat sich bisher mit den Fu's nur wenig beschäftigt (vgl. Grube, *Gesch. der Chin. Lit.* pg. 317). Von den 57 poetischen Beschreibungen in der Chrestomathie Wên Hsüan sind meines Wissens nur vier (und zwar die kürzesten) von Zottoli in seinem *Cursus litt. sin.* V, pg. 642—658 übersetzt worden. Der Grund dieser Vernachlässigung dürfte darin liegen, daß sich diese Literaturgattung durch eine gehäufte Anwendung seltener, sonst nicht oder wenig gebrauchter Worte resp. Wortkombinationen auszeichnet. Ob nun diese Binome Ellipsen vor-

stellen aus seinerzeit allgemein bekannten Versen oder dialektischen Ursprunges sind oder endlich als reine Kunstprodukte anzusehen sind, wage ich nicht zu entscheiden. Sicher ist, daß sie der Übersetzung große Schwierigkeiten entgegenstellen, besonders auch dadurch, daß die chinesischen Kommentatoren dieselben gar nicht oder nur sehr unbefriedigend erklären. Gewöhnlich begnügen sie sich damit, eine allgemeine Umschreibung zu geben, sie sagen z. B. 相貌 „eine Art, sich gegenseitig anzusehen“, ohne aber nähere Bestimmungen hinzuzufügen (z. B. sich starr oder wild oder schweigend oder erstaunt etc. ansehen), was dem Leser aus dem Kontext zu schließen überlassen bleibt. Bei vielen dieser Binome kann die damit verknüpfte Bedeutung erst aus deren Gebrauch in der späteren Literatur deduziert werden; es verbleibt dann aber immer noch eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Doppelausdrücken, die — soweit wir dies wenigstens einstweilen mit unserem sehr beschränkten Rüstzeug feststellen konnten — ἀπὸ λειόμενα geblieben sind, offenbar weil sie dem Chinesen selbst nicht ganz verständlich waren und daher ihre neuerliche Verwendung nicht empfehlenswert schien. Was nun unsere Hilfsmittel betrifft, diese Schwierigkeiten zu überwinden, so hat weder Giles noch das beste derzeit existierende chinesische Wörterbuch (辭源) diese seltenen Charaktere aufgenommen. K'anghsi und der — trotz seiner Verwahrung in der Einleitung des *Dict. class.* — ganz darauf fußende Couvreur bringen wohl die Charaktere und Binome, aber ihre Erklärungen sind nichts als eine Wiederholung der vagen Kommentare, die Anführung der Stellen ist nicht selten unrichtig und die spätere Literatur durchaus unberücksichtigt gelassen, wobei noch bei Couvreur unrichtige Übersetzungen hinzukommen, die der schon weitgehenden Anakribie die Krone aufsetzen.

Das Studium dieser Fu's ist für das Verständnis der chinesischen Poesie eine *conditio sine qua non*. Geradeso wie das Wên Hsüan erst in Angriff genommen werden kann, nachdem man sich mit den Klassikern vertraut gemacht hat, geradeso wie ein Historiker ohne tüchtige Kenntnis des Tso-chuan nicht gelesen werden kann, so muß auch der Lektüre der dichterischen Erzeugnisse seit der Liang-Dynastie die eingehende Beschäftigung mit dem Wên Hsüan (u. zw. hauptsächlich der ersten poetischen Hälfte) vorangehen. Wenn auch bei der sinologischen Produktion Deutschlands im letzten Jahrzehnt vom Einhalten dieses Studienganges wenig zu bemerken ist, so bin

ich doch überzeugt, daß schon in Bälde durch den Drang der Zeiten eine Änderung Platz greifen wird, indem durch Übersetzung nur wertvoller Literatur und Ausschaltung allen theoretischen Geschwätzes<sup>1</sup>, durch ernste Kritik und ehrliche Zusammenarbeit auch bei uns eine wissenschaftliche Arbeitsmethode geschaffen wird, die uns hinter den anderen am geistigen Wettkampf in Sinicis beteiligten Nationen nicht länger zurückstehen läßt (vgl. auch meine Ausführungen in der *O. Z.* VII pg. 238). —

### Übersetzung.

Der Ling-kwang-tien-Palast im Lande Lu (seine Ruinen sollen östlich von Ch'ü-fu-hsien, Playfair<sup>1</sup>, No. 1463, heute noch sichtbar sein) wurde von Liu Yü, dem Herzog Kung von Lu, dem Sohne der Konkubine Ch'êng-ki des Kaisers Ching-ti (Giles B. D. No. 1284), errichtet. Von der Zeit an, da er als Lehensfürst herrschte (154 v. Chr.,

---

<sup>1</sup> Gewöhnlich wird nach einer durchaus ungenügenden Durchsicht der Klassiker sofort ein weiter Sprung gemacht und irgendein buddhistischer Text oder ein obskurer Autor (vgl. z. B. *Mitt. des Orient. Sem. Berlin* XIX 76) aufgestobert, davon eine von Mißverständnissen strotzende Übersetzung angefertigt und daraus ethnographische, historische, religionswissenschaftliche Folgerungen gezogen, die bei eventuell späterer Berichtigung der Übersetzung wie Kartenhauser einstürzen. Daß diese Methode durchaus verwerflich ist, dafür liefern die Werke Prof. de Groot's auf jeder Seite treffende Beispiele. So finden wir z. B. in seinem *Sectarianism*, pg. 302, Anmerkung 2 einen ganz einfachen chinesischen Text, der besagt: „man muß die vollständige Ausrottung der Irrlehren erhoffen; aber man darf nicht zu grausam vorgehen; ich selbst habe in der hinteren Thronhalle den Satz des Mêng-tzû 'Legge, II<sup>2</sup> 321, besser bei Zottoli, II 513): „Confucius ging nicht in extremer Weise vor' mit eigener Hand (als Motto) niedergeschrieben.“ Man höre (und staune) nun, was de Groot aus dieser klassischen Stelle gemacht hat: „If Confucius were here, he would not do it more thoroughly than myself“ — und lese dann de Groot's daran geknüpften Bemerkungen. Das ganze Buch „*Sectarianism*“ hatte er vielleicht nicht geschrieben, wenn er dieses Zitat aus Mêng-tzû gekannt und verstanden hatte. Aber nicht genug damit, daß de Groot auf diese Weise selbst Irrlehren verbreitet hat, er hat auch Schule gemacht und seine Schüler veranlaßt, wertlose Literatur zu übersetzen und daran noch wertlosere Theorien zu knüpfen. Dies alles ist nur möglich geworden, weil ehrliche, gutgemeinte Kritik heutzutage als nicht gentlemanlike gilt und verworfen wird. Entweder man muß schweigen und alles schlucken oder lobhudeln und in den Himmel erheben. So las ich kürzlich noch in einer Kritik über de Groot's Hunnenwerk, das bekanntlich ganz durchspickt ist mit grauslichen Fehlern, daß es in Übersetzung und Kommentierung wahrhaft bewundernswert sei!! Sapienti sat.



vgl. T'ungchienkangmu 4<sub>10</sub>), liebte er es, Paläste zu bauen; so hat er auch diesen auf den alten günstigen Fundamenten der Bauten des Hsi Ssü (Chav. IV 114, Legge IV 621) erbaut. — Als die Han-Dynastie Zeichen von Schwäche zeigte und Rebellen das Land unsicher machten, da verfielen die Paläste Wei-yang-kung und Chienchang-kung von Ch'ang-an, aber der Ling-kwang-tien-Palast blieb stolz bestehen. Soll man da nicht annehmen, daß auf ihm eine besondere übernatürliche Intelligenz ruhte, die ihn beschützte, um die Han-Dynastie zu erhalten? Aber auch, daß sein Bauplan und seine Ausführung genau den Sternbildern entsprach, ist ein weiterer Grund für seinen ewigen Bestand. — Ich bin aus dem Süden zu Studienzwecken nach Lu gekommen. Als ich diesen Palast sah, da war ich überrascht und sagte zu mir selbst: Ach, kommt die Inspiration von Poeten nicht daher, daß sie von Objekten getroffen werden? So hat doch einst Hsi Ssü den Herzog Hsi gepriesen und dessen große Tempelhallen (Legge IV 629) besungen, dessen Verdienste in Worten festgehalten und seinem Ruhm in Tönen Ausdruck verliehen. Objekte werden in Reimprosa besungen, Taten in Lobliedern gepriesen. Wenn es nicht poetische Beschreibungen und Loblieder gäbe, wie könnte man sie (Objekte und Taten) bekannt machen? Darauf habe ich folgendes Fu verfaßt:

Wenn man die Vorzeit (Legge III<sub>1</sub>, prüfend betrachtet, so findet man, daß die Kaiser Kao-tsu und T'ai-tsung (Giles, *B. D.* No. 1334 u. 1298) der Han-Dynastie Männer von tiefer Weisheit (Legge IV 638) und erhabener Intelligenz (Legge III<sub>1</sub>) waren. Sie vergrößerten die Glanzzeit (IV 606) der fünf Dynastien (Chou, Yin, Hsia, T'ang, Yü), sie setzten fort die Feuer-Energie jenes Kaisers Yao. Sie entsprachen der himmlischen Leitung (Legge, *Iking* 113<sub>9</sub>), vermehrten das Gute, vereinigten das Vollkommene, dehnten ihre Herrschaft über die ganze Welt aus und erbauten eine Hauptstadt. Durch Entwicklung ihrer Vorzüge (Legge III 324) legten sie den Grund zu ihrer Dynastie, durch Anpassung an den ihnen vorgezeichneten, wunderbar klaren Weg (*Iking* 230<sub>11</sub>) herrschte großer Friede auf Erden. Dadurch wurde das Volk verständig (III 17) und die kaiserliche Verwandtschaft genoß große Vorteile (III 69); so geschah es, daß die pietätvollen Nachkommen (IV 370) belehnt wurden mit der Grafschaft Lu (IV 623). Ein großes Nephritzepter wurde ihnen als glückbringendes Vorzeichen verliehen; sie wurden eingesetzt in kleinen Enklaven (IV 623) und ihr Besitz vergrößert

Und da errichtete er (Liu Yü) den erhabenen Ling-kwang-Palast, zu vergleichen mit dem Kaiserhofe und gleichsam dessen Stütze (IV 623). Er setzte die kaiserliche Herrschaft (wörtlich den Lichttempel, vgl. *Liki* ed. Couvreur I 332 u. 725) im Osten fort und sein Ruhm verbreitete sich im Lande, das astrologisch dem Sternbilde K'uei (Schlegel, *Uranogr.* pg. 316) zugeordnet war. —

Wenn wir nun das Äußere des Ling-kwang-Palastes betrachten, so ragt er steil empor, wie hohe, drohend übereinandergetürmte Felswände. O wie ehrfurchtgebietend sieht er aus (in seinen Formen), die die Menschen in Staunen versetzen, durch seine ungewöhnliche Höhe, seine massige Breite, seine endlosen Galerien (W. H. C. 7<sub>3</sub> u. 8<sub>11</sub>)! Einen so herrlichen Anblick hat man selten in der Welt, es ist (Li Sao, 16. Stanze) überwältigend und außerordentlich großartig (W. H. C. 7<sub>1</sub>)! Mächtig steht er da wie ein Berg (Legge IV 455) mit Hervorragungen und Buchten, gewaltig sich bis in die schwarzen Wolken erhebend. Voll von Vertiefungen und Wölbungen, bald spitz, bald stumpf, mit ungleichen Erhebungen wie Drachenschuppen! Und alles von Glanz und Farbe übergossen, hell aufleuchtend und die Erde mit Licht überflutend! Man glaubt, die Gebirgsmasse des großen Schneebergs des Westens (des Kün-lün) vor sich zu haben, man meint, das Ehrfurchtgebietende eines Götterverbleibes zu sehen. Die mächtigen Mauern sind wie eine Kette von Bergen, die roten Türme (am Eingang) sind hochragend paarig gebaut, die gewaltigen Tore erinnern an das Himmelsportal und sind so breit, daß sie zwei Wagen nebeneinander einlassen. —

Darauf steigt man die hohe Treppe empor, die zur (Haupt-)halle führt. Man blickt nach oben, nach unten, man sieht sich um — überall ist eine verwirrende Fülle (W. H. C. 32<sub>19</sub>) rotglänzender Ornamente, (man fragt sich) wie konnte dies nur gemacht werden? Glänzend, funkelnd zerstreuen sich (die Reflexe) nach allen Richtungen. Die weißen Mauern sind von einer blendenden Helle wie von Mondlicht übergossen, die roten Säulen entsenden einen Glanz, der an das Funkeln des Blitzes erinnert, es ist wie das Durcheinanderwogen rötlicher Wolken bei Sonnenauf- und untergang — und all dieses Licht und diese Farbe ist in steter Bewegung, es ist ein ununterbrochenes Auflodern und Flimmern. — Setzt man sich in den nach Norden gelegenen Hallen nieder, so kann man sich der tiefen Zurückgezogenheit in hohem Maße erfreuen; wenn sich draußen grelles Sonnenlicht ausbreitet, herrscht hier eine kühle, reine Luft.

Das Geräusch der von der Dachrinne fallenden Tropfen erzeugt im Innern einen Widerhall, der wie Donner verblüfft. Das Ohr wird durch den Lärm übertäubt, das Auge durch den Glanz geblendet — überall Marmor mit Korallen (Legge, III 127) vermengt, überall Nephrit mit herrlichen Edelsteinen gepaart. —

Dann öffnet man das goldene Tor und tritt, mit dem Gesichte nach Norden gerichtet, ein. Es herrscht hier abendliches Dunkel und düstere Verborgenheit. Die Wandelgalerien sind in eleganten Kurven geführt und gegen außen abgeschlossen. Die innern Gemächer sind versteckt und zurückgezogen. Im westlichen Flügel verweilt man zögernt, um etwas Ruhe und Muße zu genießen, der östliche Flügel ist besonders tief und geheimnisvoll dunkel. Es ist so stockfinster, daß nichts wahrzunehmen ist, es herrscht eine so peinliche Stille, daß man Lärm angenehm empfände<sup>1</sup>. Die Seele voll Bangen fürchtet sich, hier zu verweilen, das Herz voll Angst beginnt zu beben. —

Darauf untersucht man den Dachstuhl (Legge, *Iking* 385, und besieht sich seine Konstruktion. Der Plan (Anordnung des Gebäudes) entspricht himmlischen Konstellationen und hat am Himmel sein Gegenbild in den Sternen Tzū und Tsou (Ch'u Tz'ü 17<sub>10</sub>; Schlegel, *Uranogr.* pg. 280 u. 303). Es erhebt sich hoch (bis in die Wolken) das Gebälk des Dachstuhles, das, wie Berge übereinandergelagert, einander stützt und miteinander verbunden ist<sup>2</sup>. (Jede Halle) hat

<sup>1</sup> Diese Übersetzung schwebt natürlich vollständig in der Luft und wird nur in Ermanglung einer besseren gegeben; die chinesischen Kommentare lassen hier durchaus im Such und mit Versionen à la Couvreur (*Diet. class.* p. 542 一—*p'i*. vaste et profond) ist nichts anzufangen. Giles bringt den Charakter p'i überhaupt nicht (obwohl er, wie aus dem P'ewényunfu C. 67 下 hervorgeht, häufig vorkommt). — Ferner kann ich weder 屹 noch 屑 befriedigend erklären: für ersteres Zeichen scheint der Dichter eine besondere Vorliebe gehabt zu haben, es findet sich noch einige Male im vorliegenden Fu am Beginne von Sätzen, es geht offenbar auf die Shikingstelle Legge IV 455 (to be very strong) zurück; bei Tufu finden wir es in dem durch d'Hervey (pg. 128) übersetzten Gedicht von zwei Pferden gebraucht, die mächtig dastehen — eines im Bilde, das andere lebendig im Kaiserhofe. — 屑 bedeutet „pulverisieren“. vgl. W. H. C. 15<sub>14</sub> oder *Liki*, I 658 und an unserer Stelle vielleicht „genau untersuchen“.

<sup>2</sup> Vgl. W. H. C. 7<sub>4</sub>, wo es heißt 雲譎 波詭 *kuai* (die verwickelte Konstruktion des Dachstuhles) erinnert tausend an Wolken und Wogen, vgl. Munsterberg II 13; es ist nicht unmöglich, daß das hier vorkommende Binom 倨倨, *chuch kuei*, eine abweichend geschriebene Ellipse jener Stelle ist Wang 1 (der Vater unseres Dichters) gebraucht in seiner Einleitung zum 天問

drei Abteilungen (Schiffe — und zwar der Länge und Tiefe nach, und vier Seiten, acht Richtungen (d. h. vier Seiten und vier Ecken) und neun Partien (d. h. neun Felder eines Quadrates). Die zehntausend Pfosten ruhen einer auf dem andern in wirrem Durcheinander, übereinander lagernd stützen sie sich gegenseitig. Die Schwebebogen (W. H. C. 7<sub>6</sub>) liegen in einer Höhe wie aufgehängte Sterne, luftig erscheinen sie in labilem Gleichgewicht und stützen sich doch auf die Säulen. Die hohen Querbalken (W. H. C. 7<sub>5</sub>) sind nach beiden Seiten hin gebogen wie die Arme eines Regenbogens, sie erheben sich mächtig und vereinigen sich in gleicher Höhe (zu einem Gewölbe?). Die dem oberen Ende der Säulen mehrfach aufgelagerten viereckigen Kapitäle türmen sich vertikal auf, sie gehen in (nach außen konkaven Bogen in die nächsthöhere Lage über und bilden so einen Ring (Hals). Pilzförmige Konsole, gleichmäßig angeordnet, erheben sich von diesen Knäufen, astartige Stützen von ungleicher Länge sind schief eingefügt. Seitlich treten sie stark hervor und sind untereinander gegenseitig Träger und Last. Unten erzeugt dies einen besonders reich entwickelten Eindruck, oben verbreitet sich das (Krag)gebalk in überhängender Steilheit zu dop-

(Ch'ü Tz'ü C. 3<sub>1</sub>) den Ausdruck 僑僂 in der Bedeutung „Tauschungen, Phantasiegebilde.“ -- 僂 findet sich noch in der Verbindung 權僂 im Shang-lun-fu, W. H. C. 8<sub>7</sub>, wo von Bäumen die Rede ist: in Gruppen zusammenstehend, ist ihr dichtes Wachstum gegenseitige Stütze, die Äste sind miteinander verflochten oder übereinanderliegend (Kommentar: 支重累); dies übersetzt Couvreur, *Dict. class.*, pg. 35: colonne, étau! pg. 480: soutenir, résister! — Zu 嶽嶽, ch'ün-yün, sei folgendes bemerkt: Couvreur, *Dict. class.*, pg. 254 bringt dieses Binom mit der Bedeutung: „montagne escarpée; haut et escarpé“; dem K'anghsi zufolge findet es sich im W. H. C. 15<sub>19</sub>, wo es heißt: ich verlange nach den schönen Abhängen (Legge, IV 317) des Li-Berges (wo Tsêng-tzū, Giles, *B. D.*, No 2022, das Feld bebauen wollte); eine andere Stelle ist W. H. C. 5<sub>3</sub> (wo mit Radikal 石 statt 山 geschrieben), die wir übersetzen: „mächtige Bergketten durchqueren in endloser Linie verschiedene Distrikte“. Endlich finden wir das Binom bei Tufu, und zwar ed. Chang Chin 3<sub>21</sub>, 6<sub>40</sub>, 20<sub>15</sub>, wo es die Bedeutung „Bergabhänge, hohe Berge“ hat. 嶽 wird im P'ei wunyunfu (und auch sonst) mit dem gleichlautigen 岑 (kleiner, aber hoher Berg) verwechselt. So bringt es den Vers des Tufu C. 3<sub>21</sub> (die schönen Hänge der Heimat sind ein Tummelplatz wilder Tiger geworden) sowohl unter 嶽 C. 27<sub>56</sub> als auch unter 岑 C. 27<sub>50</sub>; ich glaube, daß die Subradikale 金 u. 欽 gerade die Schönheit der Berge beschreiben. — So konnten über die meisten Binome, die in diesem und anderen Fu's vorkommen, ganze Abhandlungen geschrieben werden; es ist aber besser, mit diesen Erörterungen zu warten, bis einmal das ganze Wên-Hsüan übersetzt und lexikographisch ausgebeutet ist. —

peltem Umfang. Die Anordnung erinnert an Fischschuppen, die je höher je weiter auseinanderlaufen; nach allen Seiten greifen sie ineinander über, und jedes Stück hat seinen besonderen Reiz.

Darauf gehen wir über zur Beschreibung der Ausschmückung des Dachstuhles (zu 阿 vgl. *Chouli*, ed. Biot, II 559 u. 564) und der Verzierungen ringsum das Oberlicht. Die runde Kuppel mit dem viereckigen Oberlicht ist mit Schnitzereien von Lotusblumen ausgestattet, die oben wurzeln und deren Blätter nach unten hängen. Man sieht Blätteransätze und Blütenkeime, Knospen, die ihre Hülle sprengen, grüne Kelche und violette Blumenblätter, endlich in Büscheln hängende Früchte wie Perlentropfen. Auf den Säulenkapitälern sind Wolken, auf den kleinen Stützpfeilern Blumen, auf den Querbälkern Drachen in Relief geschnitten (Legge, I<sup>2</sup> 179). Vögel und Vierfüßler zeigen ebenfalls in Holz geschnitten ihr Wesen; Tiger setzen zum Sprunge an, um einander zu packen. Mit erhobenem Haupte sind sie ganz Bewegung und selbst die Mähne spreizt sich. Drachen fliegen gleichsam in wogenden Windungen dahin, sie schütteln scheinbar den Kopf und strecken die Krallen aus. Rote Vögel, hoch auf den Querbälkern sitzend, entfalten ihre Flügel. Sich bäumende Boas winden sich um die Sparren. Weiße Hirsche erheben ihre Köpfe auf den Kapitälern, gewaltige Reptilien umgreifen in eleganter Haltung die Gesimse, behende Hasen kauern neben den Säulensockeln, gewandte Affen klammern sich um die Sparren und jagen einander. Schwarze Bären lassen ihre Zungen hängen und zeigen ihre weißen Zähne, von schweren Lasten gedrückt sitzen sie niedergekauert, Kopf an Kopf, Aug' an Aug' starren sie einander an (Ch'u Tz'ü 17<sub>4</sub>), allein schweigend und voll Wut. — Auf den höchsten Säulen sind Barbaren (des Westens) abgebildet, in ehrfurchtsvoller Haltung unbeweglich einander gegenübergestellt, mit großen Köpfen und verstohlenen Blicken, mit breiten Stirnen und tief liegenden Augen. Sie sehen in ihrer knieenden Haltung kummervoll aus, stirnrunzelnd scheinen sie tiefes Leid zu haben. — Zwischen dem Kraggebälk erheben sich (Ch'u Tz'ü 17<sub>8</sub>) Götter und Genien, Elfen spähen beim Fenster (des Oberlichts) und blicken nach unten<sup>1</sup>. Und plötzlich verschwimmt alles wie Reflexe und wogt durcheinander wie Geister und Dämonen. (Denn) alles, was

<sup>1</sup> Bis hierher scheint es sich um Reliefs zu handeln, während im folgenden wahrscheinlich die Wandgemälde der Mauern unter dem Kranzgesims beschrieben werden.

Himmel und Erde umfaßt: alle Lebewesen, die ganze Natur, die Seltenheiten, die Bergkobolde, die Wasserungeheuer, alles ist hier abgebildet, alle Verwandlungen und Entwicklungen, alle Eigentümlichkeiten und Besonderheiten sind durch Maler in Zeichnung und Farbe wiedergegeben und in allen Details zum Ausdruck gebracht. Von der Differenzierung des Chaos angefangen, vom ersten Beginn der Geschichte, die Zeit der fünf Drachenkaiser, die zu gleicher Zeit regierten, jene der neun Herrscher, Fu Hsi (Giles, *B. D.*, No. 585) mit seinem Fischschuppen-Körper, Nü-wa (*B. D.*, No. 1578) mit ihrem Schlangenleib, die Einfachheit der Sitten des mythischen Zeitalters, die große Zufriedenheit des ursprünglichen Volkes (W. H. C. 2<sub>19</sub>) — alles dies kann klar wie in einem Spiegel betrachtet werden; Huangti, Yao und Shun und die zu jenen Zeiten gebrauchten Wagen und Kopfbedeckungen, die Verschiedenheit der Uniformen bis herab zu den drei Dynastien (Hsia, Yin, Chou), die Konkubinen, welche deren Herrscher ins Unglück stürzten (Mo Hai Giles, *B. D.*, No. 1536; Ta Chi, No. 1844; Pao Ssü, No. 1624), (ferner) loyale Minister, pietätvolle Söhne, heldenhafte Männer, tugendhafte Frauen, Weise und Toren, ihr Erfolg und ihr Untergang: alles dies ist im Bilde festgehalten, das Schlechte der Welt als Warnung, das Gute den Epigonen zum Vorbild. —

Danach kommen wir zu den Nebengebäuden, die die Palasthallen miteinander verbinden, und zu den Reitwegen, die herumlaufen, zu den hohen Pavillons mit der weiten Aussicht, zu den mächtigen Söllern und emporragenden Türmen. Auf langen (gedeckten) Treppenwegen steigt man auf und nieder, vergitterte Balustraden lassen den Ausblick offen. Der Chien-t'ai-Söller liegt am Ufer des Sees und ist neun Stockwerke hoch; steilaufragend steht er da, seine ungewöhnliche Gestalt tritt besonders hervor, er reicht bis zum Sternbilde Hua-kai (Schlegel, *Uranogr.*, pg. 533) und man kann von seiner Höhe die Himmelsresidenz (W. H. C. 45<sub>13</sub>, Ch'u Tz'ü 17<sub>17</sub>) erblicken. Die emporführende Treppe ist schwindelerregend hoch und steigt längs Wolken hinauf. Sitzt man oben, sieht man die Sonnenstrahlen unter sich; blickt man nach unten, sieht man Sternschnuppen fallen. Die tausend (Palast)tore erscheinen gleich, die zehntausend Räume fließen in einen zusammen (alles ist gleich schön?, Chav., III 514). Im Felsen sind Gänge ausgehauen (W. H. C. 7<sub>5</sub> u. 8<sub>6</sub>) in Windungen und Biegungen, in welchen man einige Meilen herumgehen kann, ohne die Sonne zu sehen. —

O wie unsagbar schön ist alles! Es ist wirklich eine wunderbar verdienstvolle Ausführung von Ideen. Nur ein von Göttern inspiriertes überragendes Talent konnte eine solche Leistung vollbringen. (Dieses Talent) hat aus der wunderbaren, vom Himmel (dem Lande Lu) verliehenen zentralen Lage Nutzen gezogen. Das Land Lu umfaßt alle Produkte der Natur und enthält die sich vermischenden belebenden Einflüsse des Himmels und der Erde (Legge, *Iking*. 393<sub>8</sub>). Mysteriöse Quellen nektarartigen Wassers (*Liki* I 536 sprudeln aus unterirdischen Wasserläufen (W. H. C. 28<sub>26</sub>) hervor, der Himmel spendet süßen Tau, der sich auf die Erde herabsenkt. Der rote Cassiabaum wächst in üppiger Fülle im Norden und Süden, Orchideen blühen in eleganter Schönheit im Osten und Westen (W. H. C. 28<sub>13</sub> u. 30<sub>24</sub>). Günstige Winde durchwehen befruchtend (W. H. C. 4<sub>23</sub>, 13<sub>24</sub>) die ganze Natur, beeinflussen die Vegetation und entwickeln deren Wohlgeruch. —

Da übersinnliche Kräfte dieses Bauwerk beschützen, wird es selbst nach Jahrtausenden nur um so gefestigter dastehen. Durch seinen ewigen ruhigen Bestand verbürgt es das Glück (der Dynastie), es wird zusammen mit der großen Han-Dynastie dauern und für immer bestehen bleiben. Es ist in der Tat eine für einen Kaiser bestimmte Residenz, (geeignet) um ihm langes Leben und große Nachkommenschaft (Legge, IV 11) zu sichern. Wenn man seine Pracht (und deren Bedeutung) zu würdigen weiß, wer wird sie da nicht preisen?

(Darum) lautet der Epilog: In rötlichem Glanze liegst Du da, überirdischer Palast, in mächtiger Masse zum Himmel emporragend, großartig in allen Deinen Teilen. Wie Felsen, bald spitz bald stumpf, bald hoch bald niedrig, (sieht man Deine Türme) emporstreben und alle in harmonischer Schönheit; in ununterbrochener Kette von ungewöhnlichen Formen erscheinen Deine Bauten in (beinahe) überhängender Steilheit. Ruhig und still liegst Du da, wie von dichten Wolken umhüllt, das Innere in mysteriösem Dunkel. Alle Farben sind in Dir vereinigt, alle Edelsteine zieren Dich, so daß Dein Glanz die Sonnenstrahlen übertrifft. Das Wunderbare ist hier erschöpft, das Schöne zur Vollendung gebracht. Seitdem Bauten errichtet worden, hat es nichts Ähnliches gegeben. Wirklich ein von Göttern errichtetes glückliches Vorzeichen, daß unsere erhabene Han-Dynastie niemals untergehen werde!

## ZUM AUSBAU DER GABELENTZSCHEN GRAMMATIK

Von E. VON ZACH.

### II.

21. Unter § 1269 wird ein Beispiel aus Tsochuan V 438<sub>3</sub> gebracht, worin 不唯 „nicht nur“ bedeuten soll; 唯 wird aber an dieser Stelle wei<sup>3</sup> und nicht wei<sup>2</sup> gelesen und bedeutet: gehorchen, befolgen: 而不唯 . . . 而或 . . . entweder nicht gehorcht . . . oder vielleicht sogar . . . : ähnlicher Fall findet sich Tsochuan V 311<sub>3</sub>.
22. Im Tsochuan V 175<sub>9</sub> findet sich der Satz 祭祀以爲人也, sacrifices are offered for the benefit of men. Man muß also annehmen, daß hier wei<sup>4</sup> und nicht wei<sup>2</sup> gelesen wird und daß neben der gewöhnlichen Konstruktion 以爲 i wei<sup>2</sup> auch eine zweite i wei<sup>4</sup> besteht. Ich finde z. B. in Ku-wên-yüan-chien C. 351<sub>4</sub> folgenden Satz 以之爲<sup>4</sup>人,則愛而公, 以之爲<sup>4</sup>心,則和而平 usw., betrachtet man (以) das Tao (之) mit Rücksicht auf (爲<sup>4</sup>) die Menschen, so ist es Liebe und Gerechtigkeit, mit Rücksicht auf das Gemut, so ist es Harmonie und Friede usw.
23. Der Satz Han Yu's (K. W. Y. Ch. 35<sub>21</sub>) 惡得爲有道之士乎哉 dürfte bedeuten: wie kann man ihn für einen wahren (das Tao besitzenden) Gelehrten halten? Ich fasse 得爲 als identisch auf mit 可以爲 (kann angenommen werden). Danach wäre v. d. Gabelentz in § 1351 zu korrigieren. Vgl. auch § 610b.
24. In § 1465b werden die Eröffnungssätze von Han Yü's berühmtem 原道 (Untersuchung des Tao) gebracht; der zweite Satz lautet richtig 行而宜之之謂義,由是而之焉之謂道, was uns beim Handeln als angemessen (als Pflicht) erscheint, heißt i (Recht); sich danach richten und handeln (verfahren), heißt tao. V. d. Gabelentz übersetzt: der Rechtlichkeit zufolge gehen, heißt der Pfad (§ 824 „diesem gemäß gehen“). Ob Han Yü bei 宜之 an Shihking (Legge IV 135 to deal fitly with it) gedacht hat, wage ich nicht zu entscheiden; 之焉 ist nicht der Zustand des Gehens, wie v. d. Gabelentz glaubt, sondern



durch 焉 wird angedeutet, daß das vorhergehende Wort (hier 之) ein Verbum ist, vgl. z. B. Legge (V 442<sub>16</sub>) 門焉, „die Pforte attackieren“, oder K. W. Y. Ch. 35<sub>14</sub> 郊焉而天神假 (ko<sup>5</sup>), „wenn man außerhalb der Stadt dem Himmel opfert, steigen die Himmelsgeister hernieder.“

25. Das letzte Beispiel unter § 761 ist Tsochuan V 60<sub>9</sub> entnommen. Ich halte St. Julien's Übersetzung „daß der Himmel nicht den Leichtsinrigen aushilft“ für richtiger als Legge's „heaven does not make use of hasty men.“ Der erste Satz (V 450<sub>2</sub>) ist textlich nicht exakt wiedergegeben; die Übersetzung muß lauten: „wenn es sich also so verhält, dann laßt uns einen Vertrag schließen. Darauf (乃) schlossen sie einen Vertrag und hielten die Verwünschungs-Zeremonie in der Wu-fu-Straße ab (dies war der Name einer Straße in der Residenz von Lu, vgl. V 600<sub>6</sub>, 762<sub>16</sub>, 767<sub>18</sub>).
26. Bei der Besprechung von 已 i<sup>3</sup> (§ 309i, 1257, 1259) hätte auch die sehr häufige Kombination 業已, schon, als energische Form des Perfekts erwähnt werden sollen, um so mehr, als das P'eiwên-yüfu sie nicht bringt; vgl. z. B. T'ungchienkangmu C. 48<sub>57</sub> 且朝廷業已討之 überdies hat die Regierung (die Rebellen) doch schon lange bekämpft. — Der unter § 1257 angeführte Satz des Chia Shan (K. W. Y. Ch. 11<sub>4</sub>) lautet vollständig 秦皇帝身在之時, 天下已壞矣而弗自知也, „Ch'in-shih-hwang hat es selbst gar nicht in Erfahrung gebracht, daß bei seinen Lebzeiten das Reich schon im Verfall begriffen war.“ — Der unter gleichem Paragraph zitierte Satz aus Tsochuan V 37<sub>10</sub> lautet richtig 已 (i<sup>3</sup>) 殺孔父而弑殤公, 召 . . . „nachdem er darauf K'ung-fu erschlagen und den Fürsten Shang ermordet hatte, holte er . . .“ (das 已 ist hier vorangestellt, weil es sich auf beide Verben bezieht). — In § 1258 und 1259 finden sich vier Beispiele für die konstante Verbindung 既 . . . 矣, ohne daß v. d. Gabelentz dies besonders hervorhebt, vgl. auch K. W. Y. Ch. 10<sub>20</sub>: 既已著大道之極, 陳治亂之端矣, „da Ihr nun einmal die Grundlagen zur Herrschaft gelegt und die Prinzipien einer guten und schlechten Regierung (vgl. Shuking III 256) angezeigt habt.“ — Tsochuan V 430<sub>3</sub>: 今既耕而卜郊, 宜其不從也 bedeutet: „wenn wir jetzt erst nach dem Pflügen betreffs Darbringung des Himmelsopfers eine divinatorische Untersuchung anstellen, so ist es nur in Ordnung, daß die Antwort negativ (ungünstig) ausfällt.“ — Tsochuan V 437<sub>13</sub> 吾既許之矣, „ich habe nun einmal schon mein Versprechen gegeben“ (bei v. d. Gabelentz ist das finale 矣 ausgefallen). — Der Satz aus Méngtzü (Legge II<sup>2</sup> 193: „Master, you

have come to be a Sage, you are a Sage", mandschur. *fuze enduringge kai*) wird von v. d. Gabelentz irrtümlich mit „du dürftest schon heilig sein“ wiedergegeben, da er in 矣 überall eine Partikel der subjektiven Meinungsäußerung sieht.

27. Unter Superlativ (pg. 473) hätten die ganz gewöhnlichen Verbindungen 孰大焉 (vgl. Tsochuan V 99<sub>15</sub>, wo Druckfehler, 124<sub>12</sub>, 150<sub>16</sub>, 194<sub>5</sub> usw.) und 孰甚焉 (V 38<sub>4</sub>, 312<sub>13</sub>, 365<sub>4</sub> usw., gibt es noch etwas, das größer wäre als . . .), aufgenommen werden sollen. — Es ist auch unverständlich, warum 其孰 (§ 418, anderes Beispiel: Tsochuan V 365<sub>18</sub>) und 其誰 (§ 566, nicht im Index) besonders behandelt sind, während das viel häufigere 其何 nicht erwähnt ist, vgl. z. B. 其何 . . . 之有. Tsochuan, V 47<sub>9</sub>, 158<sub>7</sub>, 184<sub>9</sub>, 242<sub>18</sub> usw.
28. § 326 „er antwortete im großen Saale“ bedeutet „er bestand das Examen am Kaiserhofe“ (d. h. Liang Hao, Giles *B.D.* Nr. 1244, wurde chin-shih). — § 325<sub>2</sub> 楚人坐其北門, Legge (V 58<sub>14</sub>) muß übersetzt werden wie bei Legge: „the army of Ch'u took up a position at the north gate.“ Von einer Besetzung, wie v. d. Gabelentz glaubt, ist gar keine Rede. — § 1132. Das den Satz aus Tsochuan V 1<sub>15</sub> eröffnende 初 bedeutet nicht „zu Anfang des Jahres“ sondern „früher“ oder „zuerst“. — § 1164 納 in dem Beispiel aus Tsochuan V 91<sub>9</sub> bedeutet ebenso wie in § 1093 „wiedereinsetzen, zurückführen“, — aber nicht „unterstützen“.
29. In den drei ersten Beispielen des § 1198 aus Mêngtzü (Legge II<sup>2</sup> 182, 282, 283) hat 作 die Bedeutung „sich erheben“, aber nicht „machen“.
30. Im zweiten Beispiel des § 1194 verbessere 易之爲書也, „das Iking genannte Buch“, oder: „das Iking als Buch“, vgl. Legge, *Iking* pg. 402<sub>1</sub>. — Das zweite Beispiel des § 1195 (Legge, *Iking* pg. 349<sub>5</sub>) muß übersetzt werden: „aus dem Prinzip des Himmels ist das Männliche entstanden, aus dem Prinzip der Erde das Weibliche“; vgl. Wilhelm I 215. Daher gehört dieses Beispiel nicht hierher.
31. Die Partikel 輒 (z. B. K. W. Y. Ch. 3534 遇事輒爭, „gab es etwas zu tun, meldete er sich dazu sofort als erster“) ist bei v. d. Gabelentz ganz übergangen.
32. Der Satz aus der Vorrede zu Lun-yü (§ 590) lautet: „Ch'êng I (Giles *B.D.* Nr. 280) hat gesagt: Die Leute der Jetztzeit verstehen es nicht, Bucher zu lesen. Und wenn einer nach der Lektüre des Lun-yü derselbe Mensch geblieben ist wie vor der Lektüre, dann ist es, wie wenn er das Lun-yü eben nicht gelesen hätte.“ — Der folgende Satz aus

- Tsochuan V 22<sub>13</sub> kann nur bedeuten: „er benahm sich dabei, wie wenn er dieser Zeremonie keine Aufmerksamkeit schenken würde.“
33. Der Satz aus Tsochuan V 76<sub>5</sub> 盈而蕩, „nach Wohlleben kommt Unruhe“ (Legge: after fulness comes agitation) kann unmöglich mit „Überfluß, dann Verschwendung“ (§ 565 Schluß) übersetzt werden.
34. 其歸若已 (i<sup>3</sup>), „kehre heim, und wenn Du wieder hergestellt bist, dann will ich usw.“ Gabelentz § 610d): „kehren Sie doch heim und ruhen Sie aus.“
35. § 824 lautet der Satz aus K. W. Y. Ch. 35<sub>12</sub> richtig wie folgt: 賈之家一, 而資焉之家六, „auf einen Kaufmann kommen sechs Zwischenhändler, die von ihm Nutzen ziehen.“
36. § 784, zum letzten Satz aus K. W. Y. Ch. 35<sub>14</sub> sei bemerkt, daß statt 爲 hier besser 謂 gelesen wird.
37. 恃其射也, „da (causales 也) er sich auf seine Gewandtheit im Bogenschießen verließ“ (aber nicht wie v. d. Gabelentz § 1381: „er ergab sich seinem Bogenschießen“).
38. Der Satz aus dem Shih-chi (§ 1382) findet sich bei Chavannes, Mém. hist. I, pg. 94: „Viele Gelehrte sagen, daß die Zeit der fünf Kaiser zu weit zurückliegt.“
39. 既而, § 1393, muß übersetzt werden: „als aber später . . .“, vgl. z. B. Tsochuan V 24: „als aber nach einiger Zeit T'ai-shu von den westlichen und nördlichen Grenzlanden für sich die gleichen Lehenpflichten in Anspruch nahm, da . . .“; oder Tsochuan V 94<sub>13</sub>: „als er aber später sich nicht dankbar erwies . . .“ Andere Beispiele V 165<sub>7</sub>, 174<sub>3</sub>, 185<sub>13</sub>, 228<sub>9</sub>, 273<sub>16</sub> usw.
40. § 1173. Der Satz aus Tsochuan V 66<sub>14</sub> 我之求也 ist bestimmt kein Fragesatz: „ich bin es, den Ihr sucht“. Das Fragezeichen bei Legge pg. 67: „it was I whom ye sought?“ ist ein Druckfehler.
41. § 1174 findet sich ein Satz aus Han Yü's 與于襄陽書, der lautet: 非愈 (nämlich Han Yü) 之所敢知也. V. d. Gabelentz kopiert unrichtig, liest 愚 und übersetzt „ich Unwissender“!
42. § 1415 ist zu streichen, weil in dem daselbst erwähnten Beispiel aus Tsochuan V 422<sub>10</sub> 由是 zusammengehört und nicht 是遂. 由是 dürfte hier nicht „thus“ bedeuten, wie Legge glaubt, sondern „from this time“, wie V 143<sub>8</sub>; 有窮 ist m. E. Name des Reiches vom Fürsten羿 (man verbessere dies in Giles B.D. Nr. 667) in Chang-ye-hsien,

- Kansu. Der Satz dürfte also heißen: „Von dieser Zeit an setzte im Reiche Yu-ch'üing der Untergang ein, weil es das Vertrauen seiner Bevölkerung verloren hatte.“ Zu 有莘 § 368 vgl. Tsochuan V 204<sub>18</sub>: „the old site of Yo-sin.“
43. Der Satz aus der Biographie des Su Ch'in (§ 1407) muß dahin verändert werden, daß 烏喙 (wu-huei) Name einer giftigen Pflanze (Aconit-Knollen) ist, aber nicht der eines Vogels. Verbessere ferner 充腹 statt 克腹. Vgl. auch § 294.
44. § 1386 將歸自田, Tsochuan V 422<sub>8</sub>, heißt „von der Jagd zurückkehren“ und nicht „vom Felde“. Auch liegt gar kein Grund vor, das folgende 其子 mit dem Plural („seine Söhne“) zu übersetzen.
45. § 1401 病酒而卒, „er starb am Alkoholismus“; v. d. Gabelentz: „er starb an Siechtum und Wein.“
46. § 1402. Der Satz des Ou-yang Hsiu (K. W. Y. Ch. 45<sub>43</sub>) ist nicht vollständig; verbessere: „spätere Geschlechter . . . priesen Shun als Weisen, weil er . . .“
47. § 1422 無所控告, Legge V 434<sub>5</sub>: „with no one to appeal to“, aber nicht: „ohne daß jemand beschuldigt werden könnte“; auch muß dieser Satz mit dem vorhergehenden (nicht mit dem nachfolgenden) verbunden werden.
48. § 1464. Letztes Beispiel (Tsochuan V 562<sub>10</sub>): „was ist die Bedeutung von 威儀 *wei-i*? Eine würdige Haltung haben, die Furcht einflößt, ist die Bedeutung von wei: ein korrektes Auftreten haben, das als Vorbild dienen kann, heißt i.“ Legge und mit ihm v. d. Gabelentz treffen hier nicht das Richtige.
49. 先君之好<sup>7</sup> hao<sup>4</sup> (= Freundschaft, vgl. Shihking IV 108) findet sich wiederholt im Tsochuan und hat dieselbe Bedeutung wie 二國之好<sup>7</sup> (V 259<sub>10</sub>). V. d. Gabelentz übersetzt den Ausdruck richtig in § 1059 („die guten Beziehungen der früheren Fürsten untereinander“), dagegen unrichtig § 435 („Liebe zum früheren Fürsten“) und § 487 („Freundschaft mit dem vorigen Fürsten“). Es ist interessant, daß nicht nur Stan. Julien, sondern auch Legge (V 418<sub>2</sub>: „out of respect to his father“) denselben Fehler machen.
50. Im ersten Beispiel des § 1077 ist 以 . . . 也 kausal aufzufassen, wie bei Legge (V 433<sub>2</sub>): „als die Prinzen wegen (der guten Gelegenheit) des Todes des Herzogs dem Tzū-ssü nach dem Leben trachteten, kam er ihnen zuvor.“ - § 1440 ist das Beispiel aus K. W. Y. Ch. 11<sub>1</sub> von Chia

Shan (nicht Ku-shan) unvollständig. Zu 夫 *fu*<sup>1</sup> 人, § 1105, sei bemerkt, daß man auch auf 夫 *fu*<sup>2</sup> 人 stößt; z. B. Mêngtzü II<sup>2</sup> 299, Tsochuan V 434<sub>6</sub> (beide nach § 1383 zu erklären) und 519<sub>2</sub> (猶夫人也, „he is the same man still“, „er ist derselbe geblieben“); letzteres 夫<sup>2</sup> dürfte dieselbe Bedeutung wie 若 夫<sup>2</sup> „so, solcher“, haben. — In § 1023 wird ein bei Lieh-tzū (Kap. II), Shan-hai-ching (Kap. IV u. XII), Chwangtzü (*T. of T.* I 170, 172) usw. erwähnter Berg Lieh-ku-ye genannt. Legge nennt ihn „the distant hill of Ku-shih“, bringt ihn aber im Index (*T. of T.* II 330) unter Miao-ku-shih! — § 1050 c) lies *hêng* statt *hiang*; für Ordinalien höher als vier werden die Namen der 五行 (金, 木, 水, 火, 土), der 六藝, der 八卦 oder 八音, der 天干, der 地支 usw. verwendet; zur Nummerierung von 16 Teilen (z. B. des Liao Chai chih i) die Charaktere eines berühmten Satzes aus Han Yü's 進學解: 沈浸醲郁, 含英咀華, 作為文章, 其書滿家 „Tief bist Du eingedrungen in den herrlichen Wohlgeschmack (der literarischen Produkte der Vergangenheit) und verstehst es, sie zu genießen. (Daher) hat die von Dir verfaßte Prosa ihre Wurzeln in der gesamten alten Literatur.“

51. 天王 im zweiten Satze des § 350 ist selbstverständlich: King by Heaven's grace, D. G., vgl. Legge V, Index, pg. 898.
52. § 308 lies: *emhun* amgacibe (nicht *eiten*).
53. Pg. 134 erste Zeile von oben verbessere 段, *tuan*<sup>4</sup>, und nicht *hia*, vgl. Tsochuan V 2, und Chavannes IV 452.
54. § 383 verbessere das dritte Beispiel nach *Chav.* IV 452: „aussi quand il fut né, l'épouse ne l'aima pas.“
55. Im letzten Beispiel des § 451 (Tsochuan V 257<sub>13</sub>) muß es heißen: „und zwei seiner Offiziere (nicht Söhne)“; darauf hat schon Legge aufmerksam gemacht. — Interessant ist auch die Verwendung von 之 in Tsochuan V 498<sub>3</sub>: 申鮮虞之傅摯爲右 „Shên Hsien-yü's Sohn Fu Chih war Speerträger (auf der rechten Seite im Wagen).“
56. Zum zweiten Beispiel unter § 534 sei bemerkt, daß 所不... 有如 die gewöhnliche Schwurformel im Tsochuan ist (vgl. V 188<sub>3</sub>, 262<sub>14</sub>, 480<sub>8</sub>, 497<sub>17</sub>, 510<sub>18</sub>, 736<sub>2</sub>, 747<sub>18</sub>, 761<sub>18</sub> usw.): „wenn meine Absichten nicht so lauter sind wie das klare Wasser des Stromes, möge Unheil über mich kommen; vgl. Shihking, Legge (IV 121:) „if you say that I am not sincere, by the bright sun I swear that I am“; Mandschu: mimbe akdun akô seci, ere šun be jorime gashôki; vgl. auch Chavannes V 535.
57. Im letzten Beispiel unter § 534 lies 玉帛 (nicht umgekehrt); die Über-

- setzung ist nach Legge V 307 zu ändern; ebenso § 535 erstes Beispiel (Legge V 18<sub>14</sub>, wo 國 die Residenzstadt bedeutet und nicht das Land).
58. Zu 無所, § 544 c, vergleiche Tsochuan V 220<sub>11</sub>: "enduring the toil and getting nothing"; bei Legge ist diese ganze Stelle nicht recht verständlich, weil im Text Druckfehler: man verbessere 師知所爲'. Auch das von v. d. Gabelentz vermutete 有所 findet sich im Tsochuan V 560<sub>12</sub> 車馬有所, „man erhielt Plätze, um Pferde und Wagen einzustellen“. Legge hat diesen Satz unübersetzt gelassen.
59. Das Beispiel des § 567 ist nicht dem Ta-hsio, sondern dem Shuking (III 59) entnommen; Mandschu: sui akõngge be wara anggala, an akõ de ufaraci ufarakini, „lieber fehlen (失) durch Abweichen (不) von der Regel (Norm), als einen Unschuldigen töten“.
60. Der Satz aus dem Hsi-ming des Chang Tsai (Giles B. D. Nr. 117 u. K. W. Y. Ch. 46<sub>3</sub>) dürfte bedeuten: „das, wovon Himmel und Erde erfüllt wird (das 氣, die mit Kräften begabte Weltsubstanz), wird zu unserem Körper“ (oder: für uns entsteht daraus der Körper, oder: dies wird für uns zum Körper); „das, was Himmel und Erde leitet (das 志, der Weltwille), wird zu unserem moralischen Wesen“. Ich kann mich daher nicht der Ansicht v. d. Gabelentz anschließen, daß wir hier ein genitivisches 之 erwarten sollten.
61. Überhaupt ist der demonstrative Gebrauch von 其 (vgl. z. B. Chavannes, *Mém. hist.* II 253: "si nous ne donnons pas le commandement a cet (其) homme" oder II 482: "cette année même") unberücksichtigt gelassen.
62. Zu §§ 762 u. 1324 sei bemerkt, daß es Fälle gibt, wo finales 諸 mit 此 oder 之 äquivalent ist, vgl. Lun-yu I<sup>2</sup> 194, 292: Yoo han, Són han seme, hono ede jobohobi; oder Tsochuan V 422<sub>8</sub> 其子不忍食諸; vgl. auch Mêngtzü II<sup>2</sup> 230.
63. Daß 遐 die Bedeutung 何 hat (vgl. Shihking IV 273, 415, 443, 445, 460, 514), ist bei v. d. Gabelentz ganz übergangen; auch das dem 遐 vor- oder nachgestellte 不, das manche Kommentatoren als Expletivpartikel erklären wollen (vgl. Legge IV 428) ist nicht erwähnt. Während Legge in seiner Shihking-Übersetzung die betreffenden Stellen als Fragesätze deutet, denkt er im Tsochuan anders; er übersetzt daselbst (V 367) die Verse (IV 445: "easy and self-possessed was our prince; Did he not exert an influence upon men?") mit: "our amiable, courteous prince extensively (遐) used the (good) men". Hier hat also Legge 不 als Expletivpartikel aufgefaßt.

64. § 966 lies in dem Beispiel aus K. W. Y. Ch. 516<sup>a</sup>: 而亦未觀夫前 usw. auch dies hat seinen Grund, weil (夫) sie nicht betrachtet haben usw.; über die folgende Bedeutung von 夫 vgl. § 1321.
65. Eine große Schwierigkeit für die Analyse bietet die Verwendung eines Verbums als adverbiale Bestimmung z. B. K. W. Y. Ch. 3532 不覺棄匕 (pi<sup>3</sup>) 箸起立, „unwillkürlich warf er Löffel und Eßstäbchen beiseite und stand auf“.
66. § 1032 u. 1405 wird der Verbindung 以 . . . 故 Erwähnung getan; dagegen vermisste ich das ungemein häufige 爲<sup>4</sup> . . . 故, z. B. Tsochuan V 3210, 356, 375, 871, 911; usw.
67. § 508 muß insofern geändert werden, als Beispiele wie die folgenden darin nicht erklärt werden: Shuking III 323: 鯀則殛死, „Kun was then kept a prisoner till his death“; Shuking III 337: 汝則有大疑, „if you have doubts about any great matter“; Chav. M. H. II 354: 今則來, 沛公恐不得有此, „c'est pourquoi dès qu'il viendra, je crains, ô gouverneur de P'ei, que vous ne puissiez pas garder cette possession“; Tsochuan V 7675: 公子則往, „wenn oder sobald die Prinzen gehen“.
68. Eine eigentümliche Konstruktion findet sich T'ung-chien-kang-mu 259: 諸將莫利先入關, „keiner von den Generalen wollte als erster in Shensi eindringen“; das 莫利 ist zu erklären mit: 不以入關爲利, „es nicht für vorteilhaft halten“.
69. In § 415 wird 當 tang<sup>1</sup> als Demonstrativum aufgefaßt, während es viel besser als Präposition (*in*) erklärt werden sollte, z. B. Iking, Legge 4031, 3, Tsochuan V 39011, 51110, 5129, 5732, 66513, Shih-chi C. 7: 當是時, „zu dieser Zeit“; Chavannes II 267: “à la suite de cela (?)”.
70. Die Hauptwörter der Himmelsrichtungen können natürlich, wie jedes chinesische Wort, verbal gebraucht werden, z. B. T. Ch. K. M. 259: 願與沛公西, er wollte zusammen mit P'ei-kung (vgl. Chav. II 590) nach Westen ziehen; oder 扶義而西, jurgan be jafafi wasihôn genefi. Diese Bemerkung erscheint vielleicht überflüssig, gewinnt aber an Bedeutung in Zusammenhang mit folgendem Satz bei Chwangtzü (T. of T. I 1664): 奚以之九萬里而南爲, of what use is it for this creature to rise 90 000 li and make for the South. Legge glaubt hier offenbar, ein Binom 南爲 vor sich zu haben, während 南 allein schon — wie aus obigem erhellt — „nach Süden ziehen“ bedeutet; ihm ist nämlich vollkommen entgangen, daß 奚以 . . . 爲 zusammengehört (vgl. § 683), eine Variante des viel häufigeren, doch bei v. d. Gabelentz in § 792 nur gestreiften 何以 . . . 爲, „was kann ich damit

machen?“, z. B. Mêngtzü II<sup>2</sup> 362: bi, tang ni solinjika defelinggu be ainambi? oder Chavannes II 486<sub>g</sub>; eine andere Variante ist 惡 wu<sup>1</sup> 用 . . . 爲, Mêngtzü II<sup>2</sup> 286 ere gang gang serengge be ainambi? Zu diesen Beispielen gehört auch der Satz in Ch'ü Yuan's 漁父, W. H. C. 337: 何故深思高舉自令放爲, „wozu tiefe Gedanken und hohe Bestrebungen haben, wenn solche einen ins Exil bringen?“ Ein anderer Fall findet sich im Peiwényünfu C. 102 下<sub>3</sub> unter 幕北; vgl. dazu de Groot's Übersetzung, Hunnen, pg. 147.

71. Eine andere umfassende Konstruktion mit 何 . . . . 爲 (aber ohne 以 oder Äquivalente) kommt in Tsochuan vor und muß mit: „was ist das für ein . . .“ übersetzt werden, z. B. V 222<sub>12</sub> 何施之爲, „was ist das für eine Wohltat!“ ai baili sere babi! Legge: „what have we to do with (former) favours?“; 341<sub>13</sub> 何臣之爲, was ist das für ein Minister! amban ohongge ai baita! Legge: „what of the proper character of ministers had they?“; 377<sub>12</sub> 其何福之爲, „was ist das für ein Segen?“ ai hôturi sere babi? Legge: „there will be no blessing in that“ (vgl. dazu 479 其何福之有 (Gabelentz § 434), ai hôturi ojoro babi? „what blessing can that bring?“); 646<sub>8</sub> 何國之爲, „was ist das für ein Staat!“ adarama gurun oci ombi! Legge: „it will no longer be fit to be a State“. — Legge's Übersetzungen sind hier — obwohl nicht unrichtig — doch nicht ganz konsequent.
72. Unter § 556 hätte auch das Beispiel aus Tsochuan V 380<sub>8</sub> 康公我之自出 (obwohl Herzog K'ang meiner Familie entsprossen ist) erwähnt werden sollen; das im Shihking IV 472 vorkommende 迄 (oder 訖) ist in der späteren Literatur in der Bedeutung „bis“ (isitala) gebraucht, z. B. Ku-wên-yuan-chien 36<sub>25</sub> 自是訖公之朝京師, „von da ab bis zur Audienz“.
73. § 1225 werden einige „in der klassischen Sprache ungewöhnliche Negationen“ angeführt, darunter auch 微 (but for); man vergleiche nun Lun-yü I<sup>2</sup> 282, Tsochuan V 155<sub>15</sub>, 204<sub>11</sub>, 215<sub>11</sub>, 289<sub>14</sub>, 327<sub>3</sub>, 451<sub>8</sub> usw.
74. In dem Satze Mêngtzü II<sup>2</sup> 221 得之爲有財, bahaci ojoro, ulin bisire oci ist das 爲 am besten mit 與 zu erklären: „wenn man den Sarg anfertigen darf, wie man will, und das Geld dazu besitzt . . .“
75. Es ist merkwürdig, daß v. d. Gabelentz wohl die Synonymcomposita (§ 945) anführt, aber nicht die antithetischen, wie z. B. 增捐, welche durchaus nicht ausschließlich zu Bildung abstrakter Substantiva (§ 912) verwendet werden, vgl. z. B. 表裏山河, Tsochuan V 204<sub>14</sub>: „vor sich den Strom, hinter sich die Berge haben“. — Ebenso hatten die 雙聲



- (z. B. 拮据—Legge IV 234) und 疊韻-Verbindungen (z. B. 沮洳, Legge IV 164) wenigstens erwähnt werden sollen. Man findet Sammlungen dieser mit Beispielen in verschiedenen chinesischen Wörterbüchern, z. B. im 分類字錦 C. 62.
76. Unter den Pronomina der 2. Person (§ 1105) ist weder 公 noch 閣下 noch 執事 erwähnt; 閣下 oder eigentlich 閣下 findet sich bei Han Yü: 上宰相書 (五百家註 C. 16<sub>1</sub>); 執事 ist ein im Tsochuan häufig gebrauchter Ausdruck für "your officers", vgl. z. B. V 215<sub>6</sub> 敢以煩執事, gelhun akô baita de afaka urse be jobobuki, „würde ich es wagen, euch zu belästigen?“ Legge's Übersetzung: "you might well urge your officers and soldiers in such a ease" — ist mir in Anbetracht des Textes unverständlich. — Andere Stellen mit 執事, wie Shihking IV 439, 633, Lunyü I<sup>2</sup> 271, Liki, ed. Couvreur I 298, 414 usw. sind für unseren Zweck nicht zu gebrauchen.
77. Zu § 1289 sei bemerkt, daß auch Falle vorkommen, wo die Komparativpartikeln weggelassen werden (eine Art Ellipse), z. B. 名重太山 „sein Ruhm ist gewichtiger als der T'ai-shan“.
78. Beim Passivum mit 見 (§ 1149) wird der Urheber gewöhnlich genitivisch vorangestellt, z. B. 君之見困. „ich bin durch dich in Verlegenheit gebracht worden“; so erklärt sich wohl auch, warum in Briefen oberhalb 見復 ein Raum freigelassen wird.
79. 云, § 1185, hat häufig die Bedeutung 有, z. B. T'ao Yuan-ming 1915, pg. 81<sub>11</sub>, 80<sub>7</sub>, Wên Hsüan C. 24<sub>17</sub>, 25<sub>3</sub>; ebenso in den beiden folgenden Sätzen des Tsochuan V 164<sub>12</sub>: 歲云秋矣, „es ist Herbst geworden“ (矣 als Perfektpartikel); 377<sub>9</sub> 日云暮矣, „es ist Abend geworden“.
80. Zur Ergänzung von § 791 sei bemerkt, daß man wenigstens einen formalen Unterschied machen kann zwischen 以...爲 (mit dazwischentretenden Worten) und dem unmittelbar verbundenen 以爲. Letzteres kann entweder die Bedeutung 謂 (sagen, erklären, meinen, mandschu: sembi) haben, z. B. Tsochuan V 443<sub>15</sub> 皆以爲然, „alle sagten ja“ (gemu inu sere jakade), oder 以 ist pragnant aufzufassen z. B. V 47<sub>2</sub> 以爲後圖, „damit (以) möchte ich spätere Pläne verbinden“; V 87<sub>8</sub> 以爲君憂, „dadurch (以) habe ich dir Schmerz verursacht“; K. W. Y. Ch. 526 寡君欲親以爲戮, „mein Fürst will selbst ihn (以) töten“; oder endlich 以爲 entsteht dadurch, daß das Objekt von 以 diesem Charakter anteponiert wird, z. B. Tsochuan V 148<sub>10</sub> 若君去之以爲成, 我以鄭爲內臣, „wenn Du die Beseitigung dieser drei Clans zur Friedensbasis machst, dann will ich mit meinem Reiche Chêng dein Untertan werden“ (oder:

„mein Reich Chéng Dir untertan machen“); V 377<sub>15</sub>: 略其武夫以爲己腹心股肱爪牙, „die ausgehobenen Soldaten zu Instrumenten ihrer eigenen Absichten machen“; V 528<sub>11</sub>: 欲弭諸候之兵以爲名, „er wollte sich durch Einstellen der unter den Feudalfürsten herrschenden Feindlichkeiten einen Namen machen“; V 529<sub>16</sub>: 合諸候之師以爲不信, „gegen (以) die versammelten Feudalfürsten treulos vorgehen, usw.“

81. In § 795, wo Zeile 2 以 statt 爲 zu lesen ist, sind zwei Beispiele aus Tsochuan (V 412<sub>12</sub> u. 471<sub>12</sub>) mit 爲之, die eigentlich in § 425<sub>4</sub> oder 788 hätten erklärt werden sollen. Von diesem wei<sup>2</sup> chih ist natürlich wei<sup>4</sup> chih zu unterscheiden, das im Tsochuan sehr häufig vorkommt (vgl. V 20<sub>13</sub>, 99<sub>13</sub>, 127<sub>6</sub>, 238<sub>8</sub>, 242<sub>6</sub>, 356<sub>9</sub> usw.); man vgl. auch Méngtzu II<sup>2</sup> 272: „to till the ground for him“, 305: „to fight for him“, Lunyu I<sup>2</sup> 242 collected for him usw. Dieses wei<sup>4</sup> chih erwähnt v. d. Gabelentz nur so nebenbei unter § 799.
82. Zu § 572 vergleiche K. W. Y. Ch. 10<sub>3</sub>, wo das kaiserliche Edikt mit 蓋 beginnt: „ich habe zum mindesten gehört“; oder Chavannes III 470: 蓋夜, „pendant la nuit du moins“; endlich Chavannes I pg. 221, Note 2.
83. Unter § 1153 vermissen wir das ganz gewöhnliche 俾 (Tsochuan V 205<sub>15</sub>, 228<sub>17</sub>, 377<sub>3</sub>, 450<sub>12</sub> usw.) sowie die negativen Formen z. B. 無俾, Legge IV 497: 使無, K. W. Y. Ch. 6<sub>17</sub>: 使無以寡君爲口實, „verhindern, daß mein Fürst kritisiert werde“ (vgl. Legge III 177); 無使, Tsochuan V 2<sub>3</sub>, K. W. Y. Ch. 8<sub>15</sub> usw.
84. Zu 無以爲, § 723 u. 792 vgl. Tsochuan V 522<sub>17</sub> 而貪之, 是無以爲盟主也, „if we covet them, we are not fit (i. e. we have no right 無以) to be lords of covenants“.
85. Ein Beispiel für § 726 findet sich Tsochuan V 583<sub>15</sub>: 君求以貪, „deine Forderungen sind schon übertrieben“.
86. In der Biographie des Sun-tzū (Giles B. D. Nr. 1825, Shihchi C. 65) wird erzählt, daß er an das zu errichtende Amazonenkorps die Frage richtete: „Wißt Ihr, wo vorne (心), rechts, links und hinten ist?“ V. d. Gabelentz übersetzt dies (§ 1104): „Kennst du dein Herz und den Rücken der linken und rechten Hand?“
87. Das Beispiel unter Nr. 1170 muß übersetzt werden: „das Liki verhält sich zu dem Chouli und dem Ili wie außen und innen (eines Gewandes)“, d. h. die drei Werke stehen in engem Zusammenhang.
88. In § 1086 muß der Satz 積而能散, 安安而能遷 so wie bei Legge, Liki I 62, übersetzt werden: „they accumulate wealth and yet are able

- to part with it (to help the needy); they rest in what gives them satisfaction (elhe de elhe ocibe) and yet can seek satisfaction elsewhere".
89. Das erste Beispiel unter § 1075 (Tsochuan V 585<sub>17</sub>) bezieht sich auf eine Prinzessin; man kann daher nicht übersetzen „sämtliche Untertanen werden in der Tat das Geschenk annehmen“, sondern mit Legge: „wenn Du dem Lande eine Fürstin schenkst, wird nicht allein mein Herrscher, sondern ein jeder (舉) der Beamtenschaft (羣臣) die Wohltat dieser Gnade empfinden“. Vgl. auch letztes Beispiel unter § 1269. Zu 羣臣 vgl. § 1424, vorletztes Beispiel.
90. Die Fragepartikel 居, chi<sup>1</sup>, z. B. Liki, ed. Couvreur I 107, 110, Tsochuan V 343<sub>7</sub>, 499<sub>12</sub>, ist bei v. d. Gabelentz übergangen.
91. Erwähnenswert ist der Gebrauch von 未 in dem Tsochuan-Satze (V 607<sub>6</sub>) 懼其未也, "fearing lest these things should be insufficient" (akōnarakō ayoo seme).
92. Bei Chwangtzū (T. of T. I 349<sub>14</sub>) heißt es: 一清一濁, 陰陽調和, "now (the Perfect Music) was clear, and now rough, as if the contracting and expanding of the elemental processes blended harmoniously (in its notes)". Auf diese Stelle beziehen sich die Verse des Yang Hsiung in seinem Kan-ch'üan-fü (W. H. C. 77): 陰陽清濁, 穆羽相和兮, „die sich wie Yin und Yang verhaltenden Tenor- und Baßstimmen vereinigen sich harmonisch zu Yu-Tönen“ (vgl. Chav. III 291). V. d. Gabelentz § 1448: „das Yin ist trübe, das Yang klar“. Überdies muß es heißen P'ien-tzū-lei-pien, C. 234<sub>27</sub>.
93. Der in § 1446 zitierte Eröffnungssatz des Ch'ien-tzū-wên 天地玄黃 bedeutet m. E. nichts anderes als: „am Anfange war das Chaos (wo Himmel und Erde noch nicht differenziert waren)“; es liegt hier eine Anspielung auf das Iking (Legge 421<sub>20</sub>) vor, wo es heißt: "azure and yellow" indicates the mixture of heaven and earth (niohon schon serengge, abka na i suwaliyaganjahange kai).
94. Das erste Beispiel des § 1424 muß übersetzt werden: „wenn (jener Streit) entschieden ist und ich diese Entscheidung erfahre, dann werde ich auch imstande sein, Deine Frage zu beantworten“. Auch sonst sind manche Beispiele so übersetzt, daß der Anfänger Mühe haben dürfte, sie zu verstehen, z. B. pg. 511<sub>11</sub>, wo „die Größe das Haupt des Guten“ genannt wird. Es handelt sich hier um die vier Tugenden 元亨利貞, deren Repräsentant das erste Hexagramm ist; diese vier Tugenden sind: Schaffen (des Guten) (d. h. Gutes tun), Durchdringen, d. h. Selbstvervollkommenung (zur Vollkommenheit), altruistisches Fördern des

Rechtes, Beharren in der Sittlichkeit (Moral). Das betreffende Beispiel besagt nun, daß das, was von 元 (der ersten Tugend) gesagt wird, nämlich daß sie die Grundlage alles Guten ist, eigentlich für alle vier Tugenden gilt. Vgl. Legge, Iking 408; Wilhelm's Übersetzung „das Schöpferische wirkt erhabenes (元) Gelingen (亨), fordernd (利) durch Beharrlichkeit“ — ist sowohl unverständlich wie unrichtig.

95. Pg. 492<sub>2</sub> muß es heißen: „das Ta-hsio ist für angehende (初) Studenten (學) die Eintrittspforte zur Tugend (Tüchtigkeit)“.
96. Das letzte Beispiel unter § 1270 („die Norm des Menschen festzustellen, nennt man Wohlwollen und Gerechtigkeit“) dürfte man auch erst verstehen, wenn man Legge's Übersetzung (Iking pg. 423<sub>9</sub>) liest: „The Sages that made the Iking exhibited in its figures the way of men under the names of benevolence and righteousness“. Man vgl. auch v. d. Gabelentz, Thai-kih-thu, § 9, wo sich die richtige Übersetzung findet.
97. § 1249 erstes Beispiel: „Weise verfaßten das Iking, dessen Grundideen wenigstens nicht über diesen § 9 des Thai-kih-thu hinausgehen“. Wir werden hier auf § 575 verwiesen, dessen erstes Beispiel ebenfalls unrichtig ist; es muß lauten: „die beiden (genannten) Männer (nämlich Chu Chên, Geschichte der Sung-Dynastie C. 435. und Hu Hung, (Giles B. D. Nr. 818) dürften zum mindesten die Biographie des Chou-tzû (B. D. Nr. 425) nicht gelesen haben und haben daher nur so oberflächlich hin gesprochen“. In seiner Ausgabe des Thai-kih-thu hat v. d. Gabelentz die Namen der „beiden Kung“ gänzlich entstellt, ja aus dem zweiten sogar einen dritten (U-fung, Hao des Hu Hung) hervorgehen lassen!
98. Im Thai-kih-thu pg. 26 findet sich ein Satz, der mit 夫以 eingeleitet wird, das wohl am besten mit „man bedenke nun“ übersetzt wird; es ist verwandt mit dem in Mêngtzû II<sup>2</sup> 182 vorkommenden 且以 sowie mit dem satzeröffnenden 以, das v. d. Gabelentz meines Wissens nicht behandelt und das wir z. B. K. W. Y. Ch. 16<sub>23</sub> finden: 以秦始皇之強 usw.: „man bedenke nun, daß ein mächtiger Kaiser wie Ch'in-shih-hwang und ein gefürchteter Feldherr wie Mêng T'ien es selbst mit mehr als 40 000 Gepanzerten nicht wagen konnten, nach Hsi-ho (Playfair<sup>1</sup> Nr. 4284) hinüberzuspähen“; de Groot's Übersetzung, Hunnen pg. 256, ist nicht ganz einwandfrei, da er übersieht, daß das Subjekt des Satzes nur Ch'in-shih-hwang (mit Mêng T'ien) sein kann.
99. Unter den Anwendungen von 何如, § 592, vergißt v. d. Gabelentz zu

erwähnen, daß es am Beginne von Sätzen auch in der Bedeutung vorkommt: was bedeutet dies verglichen mit . . . = es ist doch besser; z. B. Po Chü-i: 何如家醞雙魚榼, „besser ist doch der daheim gekelterte Wein und die Vase mit den zwei Karpfen“; gleiche Bedeutung hat 何似 z. B. Lit'aipo VIII<sub>26</sub>, XII<sub>24</sub>, XVI<sub>14</sub> usw. und 曷若, Lit'aipo I, pg. 53.

100. § 1091 ist mir nicht voll verständlich; das erste Beispiel (V 2<sub>10</sub>) lautet: „als der Furst den Grund erzählte und dabei auch seiner Reise Erwähnung tat, (antwortete jener)“; das zweite Beispiel (V 428<sub>10</sub>) lautet: „Chi Wu-tzü ging zur Audienz nach Chin und nahm dort auch den Tadel des Fürsten entgegen“. 聽命, „er hörte die fürstliche Äußerung“, d. h. im vorliegenden Falle: er nahm den Tadel des Fürsten (schweigend) entgegen, was wieder gleichkommt einem: er gab die Schuld seines Landes zu. Erst dadurch wird uns der Gebrauch von 且 klar: „Chi Wu-tzü erwiderte den Besuch des Gesandten von Chin und gab auch bei dieser Gelegenheit die Schuld seines Landes zu“. Legge's Übersetzung „to hear his commands“ ist zu wörtlich und daher für das Verständnis der Stelle wertlos. Beide Beispiele gehören daher unter § 1268. Es ist wahr, daß Legge in beiden Fällen 且 mit „und“ (anstatt mit „and also“) übersetzt, aber dies ist doch zu wenig Grund, um einen eigenen Paragraphen aufzustellen. —

(Fortsetzung folgt.)

# ÜBER EINIGE ALTCHINESISCHE HILFSWÖRTER

## I. 言

Von A. CONRADY \*

Die kleine Monographienserie<sup>1</sup>, deren erstes Stück hier dargeboten wird, ist aus mehrsemestrigen Vorlesungen über das Shik'ing emporgewachsen, bei denen sich die Notwendigkeit ergab, gerade die Partikeln einmal genau unter die Lupe zu nehmen. Denn wenn man beim Studium der vorklassischen Werke (mit allem Respekt vor ihrer europäischen Interpretation als Gesamtleistung sei es gesagt) in dieser Hinsicht auch nicht eben verwöhnt ist — muß man sich doch dank den willkürlichen oder voreingenommenen Definitionen der chinesischen Scholastik, welche gleichwohl auch jene zu übernehmen pflegt, die wirkliche Bedeutung oder Funktion eines Wortes oft genug erst durch langwierige Stellenvergleiche herausarbeiten —, so versagen doch auf keinem anderen Gebiete die berufenen Instanzen so kläglich, erhält man so völlig unbefriedigende Auskunft, wie auf diesem. In der Tat, wenn es nicht zugleich auch den Humor herausforderte, dann wäre es niederbeugend zu sehen, mit welcher Hilflosigkeit und grammatischen Naivität nicht etwa bloß die einheimischen Erklärer von Mao bis Wang Yin-chi, sondern in ihrem Gefolge auch unsere Kommentare und Wörterbücher dieser Wortklasse gegenüberstehen, zumal wo es sich um Hilfsörter handelt, die nur der vorklassischen Sprache eigen sind. Selten einmal, daß hier der schüchterne Versuch einer Funktionsbestimmung gemacht wird — er ist dann mitunter auch danach —: gewöhnlich erhalten sie einfach die nichtssagende Etikette einer Partikel schlechthin, wenn es hoch kommt, mit dem ebenso inhaltreichen wie verständnisfördernden Vermerk, daß sie satzeröffnend, medial, satzschließend vorkomme, oder sie werden

---

1 Durch den Druck geleitet von Bruno Schindler

gar als unübersetzbare oder „nicht zu beachtende“ Partikel und oft genug selbst als reine Flickwörter gebrandmarkt, ja einmal stößt man sogar auf die verblüffende Behauptung, das Wort solle eine Atempause markieren — so ungefähr also, wie das angehängte — er in der Ballade vom „Bold Turpin“ in den Pickwick Papers, dem das ja ebenfalls nachgesagt wird. Und als ob diese Kategorie einer jener modernen Kjökkenmöddinger wäre, wo „Schutt abgeladen werden kann“, so finden wir gelegentlich sogar auch widerspenstige Wörter aus anderen Redeteilen kurzerhand dahin befördert. Was man sich nicht erklären kann, das sieht man als Partikel an.

Gewiß ist es ja an und für sich nicht ausgeschlossen, daß auch die altchinesische Dichtkunst gleich derjenigen anderer, vorab jugendlicher Völker (z. B. auf indochinesischen Gebiete selbst unter anderm die Lolo und Lepča) mit wirklich „leeren“, d. h. an sich bedeutungslosen und nur zum Ausgleich formaler Mängel dienenden Wörtern oder richtiger Silben operiert hat: wird doch noch heutigen-tags in den Peking-Stampfliedern ein ganzes, reimendes Verspaar aus solcherlei sinnlosen Silben, den Taktrufen *hōli hōli hō, n'g ai n'g ai yō* hergestellt, und auch das zäsuranzeigende 兮 *hi* der späteren Lyrik ist ja nichts weiter mehr als ein prosodisches Hilfsmittel. In der Tat glaube ich wenigstens zwei, vielleicht drei alte Zeugnisse für eine solche urtümliche oder vielleicht eher Verlegenheitstechnik gefunden zu haben, die übrigens auch in anderer Beziehung interessant sind: nämlich *Shi-king* I, 10, IV, 1, 2 (椒聊之實 bzw. 椒聊, 且), wo 聊 *liau* — sonst ein satzeröffnendes, Absicht oder Wunsch ausdrückendes Hilfswort — nach Ausweis der nachfolgenden Genitivpartikel das zweite Glied eines substantivischen Satzteilens ist, und zwar weil ohne selbständige Bedeutung, die bloße Erweiterungssilbe einer Art Streckform (*tsiau-liau* „Pfefferpflanze“), die offenbar nur des Metrums bzw. auch Reimes halber an Stelle des gleichbedeutenden Simplex 椒 *tsiau* (*Shi-king* I, 12, II, 3) hier eingesetzt ward; dann ferner *Shi-king* I, 2, XII, 2 (林有樸椒), dessen 椒 *suk* allem Anschein nach eine ebensolche und ebenso gemeinte Verzweilsilbigung des einfachen 樸 *puk* (nicht *p'oh*, wie Legge *Shi-king* III, 1, IV, 1 transkribiert) = „buschig“, „dichter Busch“ bewirkt, da es in der hier geforderten Bedeutung gleichfalls der Eigenexistenz ermangelt, sowie endlich möglicherweise 坎 (alt 畎) *k'am-f'am* (· *k'am-f'am*) „Fallgrube“, „Engpaß“ (*Yih-king*, Hex. 29, 3 neben dem Simplex 坎, von welchem wohl dasselbe

gelten darf — und bei noch feinerem Durchsieben der alten Quellen mag vielleicht noch einiges weitere Belegmaterial zutage kommen<sup>1</sup>. Allein man sieht: dies ist ein Auskunftsmittel, das mit Partikeln ganz und gar nichts zu schaffen hat und somit eher gegen eine solche Bedeutung oder Verwendung der fraglichen Wörtchen spricht. Aber selbst wenn sich etwa auch andersgeartete Verstützen finden sollten, so würde es doch deshalb unwahrscheinlich sein, daß jene dazu gehören, weil sie des öfteren auch überzählig, also das Metrum störend auftreten. Zu alledem widersetzt sich der Annahme ihrer Bedeutungslosigkeit endlich auch die Analogie des klassischen Chinesisch, dessen Hilfsörter man bekanntlich früher ebenfalls für derartige Partikeln gehalten hat, bis sich die zünftige Grammatik ihrer annahm und ihren eigentlichen Sinn und Wert erschloß.

Und so hat sie denn auch hier ein wenig Ordnung und Besserung geschaffen, indem sie eine Anzahl vorklassischer Wörtchen dieser Art in ihr Bereich zog und zu bestimmen versuchte<sup>2</sup>. Allein ihre Angaben sind öfters lückenhaft, mitunter auch anfechtbar oder gar unzutreffend, ja gelegentlich alles dies miteinander<sup>3</sup>, und sie be-

1 Man konnte schon jetzt versucht sein, das zweifellos nur versfüllende 其 (*ki*) in der stehenden Verbindung 彼 | 之子 (= *Shi-king* I. 6. IV, 1—3 u. o.), sowie die reimbildenden 且 (*tsu*, l. c. I. 7. X, 1; I. 7. XIX, 2) und 員 (l. c. I. 7. XIX, 1) hierher zu ziehen, aber das erste wird gleich dem obigen 聊 durch das genitivische 之 als nominaler Satzteil (vermutlich ein Pronomen) gekennzeichnet, und die beiden anderen darf man wohl als Interjektionen ansprechen, denn 且 findet sich zu allermeist, wenn nicht immer, in Ausrufesätzen, und das einschichtige 員 (das namentlich des Lautunterschiedes wegen — *jɛ*"an. cant. *ün*, gegen *jɛ*uon. cant. *ün* — wohl kaum gleich 云 gesetzt werden kann, wie das üblich ist) schließt einen Satz mit dem Hilfswort 聊 ab, das wenigstens mehrfach auf Interjektionen (分 ausgehende Verse einleitet — *Shi-king* I. 13. II, 2, 3). Das gehört also nicht hierher; die primitive Verwendung dieses Redeteils zur Versverbesserung ist ein Kapitel für sich.

2 Ich denke hier speziell an Gabelentz, *Chinesische Grammatik*; Julien läßt es in seiner *Syntax nouvelle* (I, 153—231) — die mir übrigens erst nach Vollendung dieser Arbeit zu Handen gekommen ist — der Hauptsache nach bei einer auszugsweisen Wiedergabe von Wang Yin-chü's Traktat über die Partikeln bewenden.

3 Zeugnis dessen z. B. die Abschnitte über 斯, 伊, 乃, 矣, 焉, 云 in Gabelentz' *Grammatik*. Auch bei 惟 — dem einzigen von diesen Hilfs-wörtern, das bisher (in der gedankenreichen und äußerst sorgfältigen, geradezu minutios durchgearbeiteten Monographie Max Uhles) eine ausführliche Behandlung gefunden hat — läßt mindestens die Darstellung seiner Hauptfunktion dort zu wünschen übrig: es fehlt in dem betreffenden § 805, die charakteristische und ziemlich



schränkt sich außerdem, von wenigen Ausnahmen (wie etwa 肆 oder 且 tsü) abgesehen auf diejenigen davon, die sich noch in den jüngeren Formen der Sprache lebendig erhalten haben; den übrigen ist aus unbekannten Gründen — denn eines und das andere kommt mindestens gelegentlich zitatweise (also genau wie 肆!) oder im archaisierenden Stil auch in der klassischen Literatur noch vor — die Aufnahme versagt geblieben.

Hauptsächlich diese Stiefkinder bilden daher den Gegenstand meiner Untersuchungsreihe, die aber auch jene berichtigungs- und ergänzungsbedürftigen Fälle nicht ganz außer acht lassen wird; und sie soll, wie ich hoffe, zeigen, daß die fraglichen Wörtchen, weit davon entfernt, nur blöde Flickwörter, Symptome der Hilflosigkeit zu sein, durch die Erfüllung mannigfaltiger Funktionen vielmehr den unsicher schwankenden Ausdruck hilfreich unter die Arme zu greifen, die Gedanken ihren schwachen Kräften nach zu verdeutlichen und auszufeilen streben, und daß somit gerade sie, die Verkannten, unleugbaren Wert für das Verständnis der innersten Struktur, des „Feinbaues“ der Sprache besitzen, während sie gleichzeitig ihre urtümliche Herkunft aus verschiedenen Redeteilen zu einem auch über das Einzelidiom hinaus interessanten Stück Sprache macht. Denn sie eröffnet eine weitere Rückschau und reiht diese Wortklasse ebenbürtig den mancherlei anderen urtümlichen Erscheinungen — dem kindlich-primitiven Gebrauch lautmalender Doppelungen, dem oft noch rein parataktischen Satzbau usw. — an, die das Altchinesische aufzuweisen hat, und die es der besonderen Aufmerksamkeit der allgemeinen Sprachwissenschaft wie der Völkerpsychologie empfehlen sollten: man glaubt bei ihnen mitunter geradezu einen Blick in die Kinderstube der Sprache zu tun.

---

häufige Bedeutung „nur“ oder sie wird vielmehr falschlich und in Widerspruch mit § 433 bloß der klassischen und nachklassischen Sprache zugebilligt, während einige typische Beispiele dafür mit ungenauer Übersetzung an verkehrter Stelle untergebracht sind (ein weiteres findet sich verstummelt in § 487), und dazu erregt außer der kaum sehr glücklichen Klassifikation auch die Gruppierung der einzelnen Rubriken Bedenken, weil sie ein mißverständliches oder falsches Bild der Bedeutungs- und Funktionsentwicklung gibt. Aber ich weiß nicht recht, ob man nicht überhaupt den eigentlichen Charakter des Wortes verkennt, wenn man es mit Uhle und Gabelentz für eine adverbial gebrauchte Modalpartikel verbalen Ursprungs erklärt; m. E. wäre es, namentlich auf Grund gewisser Analogien (wie 思 und 伊) eher als ein vornehmlich kopulativ gebrauchtes altes Demonstrativpronomen anzusprechen.



Das weitaus größte Kontingent, die eigentlichen „Gewalthaufen“ der Belege für |, nämlich 97, wenn ich recht gezählt habe, stellt das Liederbuch, aber es findet sich vereinzelt auch im Yih-king und (vielleicht) im Shu-king sowie einmal auch in einem Vertragsdokument aus dem 7. Jahrhundert v. Chr., während es der übrigen vorklassischen Literatur mit Einschluß der Inschriften und ebenso der klassischen fremd ist, soviel ich sehen kann. Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß es sich bei dem satzeröffnenden, medialen und satzschließenden | (denn in diesen drei Stellungen begegnet es) immer um ein und dasselbe Wort handle — aber das wird ja jetzt nach dem Vorgang Chu Hi's und Wang Yin-chi's ganz allgemein und, wie sich zeigen wird, mit vollem Recht als selbstverständlich angenommen, und auch die älteren Interpreten sehen wenigstens im Stellungsunterschied keinen Beweis für eine Bedeutungsverschiedenheit.

Besteht also nach dieser Seite hin keine Schwierigkeit, so gehen dafür die Ansichten über seine Bedeutung recht weit auseinander. Denn während es die einen als ein Pronomen der 1. Person definieren, wird es von anderen (und zwar der großen Mehrzahl) für eine bedeutungslose Partikel erklärt, und eine dritte Partei möchte ihm gar alle beiden Bedeutungen vindizieren.

Über diese letzte Auffassung, die von Wang T'ai und Cheng K'ang-ch'eng vertreten wird, darf um so eher zur Tagesordnung übergegangen werden, als sie mit den beiden anderen steht und fällt und überhaupt nur ein Musterbeispiel für jene reine Willkür ist, der man in der Shi-king-Interpretation leider so oft begegnet, denn sie läßt das Wort ohne Rücksicht auf seine Stellung je nach Laune bald so bald so fungieren, mitunter sogar in demselben Verse (z. B. *Shi-king* I, 1, 1, 3).

Dagegen scheint die Ich-These beim ersten Hinschauen begründeten Anspruch auf Glaubwürdigkeit zu haben — ist sie doch schon im *Erh-ya* zu finden, wo es (I, 16a) kurz und bündig heißt: | 我也. Allein genauere Prüfung bringt doch auf den Verdacht, daß auch ihr eine persönliche Meinung, und zwar eines alten Shi-king-Interpreten zugrunde liege. Denn da dieses — übrigens wohl etwas überschätzte — Wörterbuch nicht nur mit Vorliebe gerade Shi-king-Wörter (z. B. 2, 2a, 8a, 8b, 16a, 17a, 18b; 3, 3b, 18a) und gelegentlich selbst ganze Verse (wie 3, 14b [wörtlich = *Ta-hioh* III, 4!])

3, 16a, 16b; 5, 25b, 28a; 7, 10b, 11a, 12a) und Wortgruppen (Kapitel 3) erläutert, sondern mehrfach sogar ganz augenscheinlich Glossen oder Kommentare, und zwar wiederholt gerade auch zum Shi-king wiedergibt (z. B. 8, 29a, 20b): so liegt es um so näher, das letztere auch im gegenwärtigen Falle anzunehmen, als das starke numerische Übergewicht der Liederbuchzeugnisse für 言, verbunden mit der Tatsache, daß wenigstens das heute vorhandene übrige Belegmaterial unmöglich bei einer solchen Definition Gevatter gestanden haben kann, eine Beziehung desselben zum Liederbuche sehr wahrscheinlich macht. Ja es könnte für diese Annahme — wenn auch „freibleibend“ (wie der schöne Ausdruck lautet), d. h. mit allem Vorbehalt — sogar noch ihre wörtliche Übereinstimmung mit der Definition des chinesischen Düntzers Mao Chang (*Shi Mao-chuan* I, 10a) ins Treffen geführt werden; denn dessen Shi-king-Kommentar — und seine Ledernheit und dogmatische Befangenheit wenigstens sprechen nicht dagegen — soll ja gleich seiner Textrezension auf *Tze-hia* zurückgehen, dem auch die Autorschaft des *Erh-ya* zugeschrieben wird.

Doch dem sei wie ihm wolle — jedenfalls ist diese Deutung unseres Wortes ein gründlicher Fehlschluß. Nicht daß ihr der Mangel an sonstigen Zeugnissen für eine derartige Bedeutung von 言 sonderlich entgegenstände: wir haben ja ein 𠂔 *ngang* als Parallelform von 我 *ngo*, warum sollte es nicht schließlich auch ein *ngen* oder *ngan* gegeben haben? Auch dies ist wenigstens kein vollkommen sicherer Gegenbeweis, daß es oft ganz in derselben Ode neben einem der gewöhnlichen Pronomina der ersten Person vorkommt; denn ein solcher Wechsel begegnet im Shi-king zuweilen auch sonst, wenn er auch freilich nicht so häufig und so auffällig ist, wie z. B. bei 我行其野 | 采其<sup>𦰩</sup>遂(菑) II, 4, IV, 2, 3, wo man in der Tat alles andere als eine ebenso ungewöhnliche wie überflüssige Wiederholung des pronominalen Subjektes erwarten sollte. Nun kommt aber auch noch hinzu, daß 言 nicht bloß an vier von den acht einzigen Stellen, wo ihm Mao diese Bedeutung beilegt — bei den 87 übrigen schweigt er sich aus —, sondern auch an mehr als einem Viertelhundert weiteren schlechterdings kein Pronomen der ersten Person sein kann, weil die betreffenden Verse ausgedrückt oder unausgedrückt ein anderes Subjekt haben, z. B., um nur eine Handvoll davon herauszugreifen (der Rest wird weiter unten mitangeführt werden) in folgenden Fällen:

1. 公言錫爵 (= *Shi-king* I, 3, XIII, 3) „dann spendet der Herzog einen Becher“ oder „der Herzog spendet dann einen Becher“;
2. (王).... 永 | 配 命 (= *Shi-king* III, 1, IX, 2: („der König) immerdar entsprach er dem himmlischen Gebot“, und dieselbe Phrase mit anderem Subjekt [= *Shi-king* III, 1, I, 6 (vgl. auch Tso-chuan, *Ch.CI.V*, 725/28)]: 無念爾祖 聿修厥德 | | | | („Gedenkt ihr nicht Eures Ahnherrn? So pfleget seine Tugend, dann werdet ihr immerdar dem (himmlischen) Gebot entsprechen“;
3. 諸父兄弟 備 | 燕 私 (= *Shi-king* II, 6, V, 5 „die Oheime und Brüder, (wenn's) hergerichtet, halten eignen Schmaus“;
4. 君子.... 酌 | 嘗 之 (= *Shi-king* II, 8, VII, 1—4) (mit variiertem Hauptverbum; „der Edle . . . einschenkend kostet ihn“;
5. 命彼倌人 星 | 夙 駕 (= *Shi-king* I, 4, VI, 3 „hieß er den Stallknecht bei Sternenschein frühmorgens anzuspannen“;
6. 永 | 保 之 (= *Shi-king* IV, 1, 2, VIII) „daß er sie immerdar bewahre“;
7. 醉 | 舞 (歸) (= *Shi-king* IV, 2, II, 1, 2 „trunkenerweise tanzen sie (kehren sie heim“;
8. 弋 | 加 之 (= *Shi-king* I, 7, VIII, 2 „hast du, schießend, getroffen sie?“; (加 kann hier möglicherweise auch anders zu fassen sein);
9. 楚楚者茨 | 抽 其 棘 (= *Shi-king* II, 6, V, 1 „das stachelreiche Tz'e, man rodete sein Gedörn“;
10. 作 染 柔 木 | 緝 之 絲 (= *Shi-king* III, 3, II, 9 „das elastische biegsame, weiche Holz - man besträngt es mit Seide“.

Es gehört wirklich schon (mit Vischer zu reden) ein „Deutobold“ vom Schlage der Textausleger besonders der älteren konfuzianischen Schule dazu, um hier ein „ich“ hineinzugeheimnissen, wie das Mao unter anderem bei dem dritten Beispiel fertig gebracht hat! Und den Fällen dieser Art gesellen sich dann noch anderthalb Dutzend weitere, bei denen Stellung und Rythmus eine solche Bedeutung mindestens höchstunwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich machen, so daß also weit über die Hälfte des Gesamtbefundes ausscheidet. Das aber zusammengenommen ist doch wohl Materials genug, der Ich-These des Erh-ya und des Mao den Hals zu brechen.

Aber nicht nur helfen sie die angeführten Beispiele ad absurdum führen: sie geben auch, so gering an Zahl und so wenig ad hoc zusammengestellt sie sind, zugleich schon eine Handhabe zur Widerlegung jener Partikel-Hypothese, die Chu Hi und Wang Yin-chi

eingebürgert haben. Schaut man sie nämlich genauer an, so wird man alsbald gewahr, daß 言 hier außer im ersten Falle regelmäßig hinter einem adverbial gebrauchten Worte steht, also offenbar eine bestimmte grammatische Funktion hat, und daß es diese zudem mit einer Anzahl zweifellos bedeutungsvoller Hilfsörter, wie namentlich 焉, 然, 乃, und zwar so völlig teilt, daß sie ohne irgendwelche, für uns wenigstens merkbare Sinnveränderung an seine Stelle treten könnten. Man vgl. z. B. nur folgende Parallelbildungen:

1. *Shi-king* II, 5, IV, 5: [= 星言夙駕] 心焉數之 „im Herzen (da) ermaß ich sie“;
2. *Shu-king* V, 4, 5: 土爰稼穡 „auf der Erde, (da) säet und erntet man“;
3. *Shi-king* IV, 2, IV, 4: 秋而載嘗云 „im Herbst (da) ist Herbstopfer“ usw.;
4. *Ng-li* 2, 18a (in einem sicherlich uralten Bekappungsspruche): [= 永 | 保之] 永乃保之 „immerdar bewahre sie (das)“;
5. *Shu-king* IV, 7 (2), 14 (wo die Verbindung 丕乃 nochmals, wie dgl. in 11): 迪高后丕乃崇降弗祥 „sie leiten meinen hohen Fürsten an, sehr herabzusenden großes Unheil“;
6. *Shi-king* III, 2, I, 2: [= 醉 | 舞 | 歸] 居然生子 „ruhenderweise (d. h. ruhig, ohne Beschwerden) gebar sie einen Sohn“;
7. *Shi-king* II, 5, VI, 7: 敬而聽之 „ehrerbietig hört es an!“

Ich habe hier eigens nur vorklassische Gegenstücke ausgewählt, um streng bei derselben Sprachform zu bleiben; die Entsprechungsreihe würde sicherlich bis aufs letzte Item zu vervollständigen sein, wenn man auch die klassische Literatur heranziehen wollte, wo diese Hilfsörter ja unvergleichlich häufiger sind. Aber auch so schon tritt wohl die vollkommene und nicht nur prinzipielle, die verschiedensten Wortkategorien (Substantiv, Adjektiv, Verbum) umfassende, sondern gelegentlich selbst wortwörtliche Übereinstimmung deutlich genug zutage.

Und ganz dasselbe Bild und somit Ergebnis bieten denn auch (wie nicht anders zu erwarten) alle übrigen Belege für das mediale 言, nur daß kein Substantiv im Adverbialis mehr darunter vorkommt. Dagegen findet es sich hinter einem adverbial fungierenden Adjektivum.

靜 | 思之 „stillschweigend bedenke ich es“ (= *Shi-king* I, 3, I, 4, 5; l. c. I, 5, IV, 5), dem ich besonders im Hinblick auf die anscheinend redensartigen Eingangsworte — 靜 | — (vermutungsweise auch nach *Shu-king* I, 10: 靜 | 庸違 mit der Übersetzung „im stillen

übt er Widersetzlichkeit“ (vgl. besonders 用違 „die Widerspenstigen [viell.: Widersetzlichkeit Übenden]“ = *Shu-king* V, 19, 12<sup>1</sup> gesellen möchte, da bei dieser Auffassung zwar eine etwas langatmige Periode, aber dafür m. E. ein besserer Zusammenhang als bisher entsteht; und von Textverbindungen mit adverbial gebrauchtem Partizip wären zu verzeichnen:

1. 寤 | 不寐 „aufwachend schlaf' ich nicht (mehr ein,“ (= *Shu-king* I, 3, V, 4, 5);
2. 駕 | 出遊 „anscirrend will ich hinaus gehen“ (= l. c. I, 3, XIV, 4) und 駕 | 徂東 bzw. 行狩 (= l. c. II, 3, V, 1, 2);
3. 願 | 思子 „sehnend gedenk ich der (Fürstin Söhne“ (= l. c. I, 3, XIX, 1, 2); wozu noch 願 | 思伯 (= l. c. I, 5, VIII, 3, 4 und wahrscheinlich auch 願 | 則嚏 (懷) (= l. c. I, 3, V, 3, 4);
4. 宜 | 飲酒 „(sind sie) zubereitet (nach Zubereitung) wollen wir trinken“ oder vielleicht auch: „ist es geziemend (in Ordnung), (vgl. 宜然), wollen wir den (Brannt-) Wein trinken“ (= l. c. I, 7, VIII, 2) (anscheinend Tischordnungslied).
5. 受 | 藏之 (mit variiertem Hauptverb) „Nach Empfang barg man sie (usw.)“ (= l. c. II, 3, I, 1-3);
6. 睠 | 顧之. 潛焉出涕 „schau ich die Augen wendend danach aus, strömend brechen dann die Tränen hervor“ (= l. c. II, 5, IX, 1);
7. 興 | 出宿 „aufstehend gehe ich nächtigen“ (= l. c. II, 6, III, 3);
8. 永 | 孝思 „immerdar denkt er pietätsvoll“ (wenn 思 nicht etwa Hilfswort ist) (= l. c. III, 1, IX, 3, 4).

Möglicherweise dürfte auch noch hierher gezogen werden: *Shu-king* II, 4, 11: 颺 | 曰 „sprach lauschallend“ – weil 颺 selbst Verbum ist (cf. *ibid.* II, 4, 6), ein verbales 言 also nur einen Pleonasmus ergeben würde, und *Yih-king*, *Hex.* 49, 3: 革 | 三就, das ich bei dem Mangel einer zusagenden Deutung und mit Bezug auf *Shu-king* II, 1, 20 etwa durch „überwältigt, werden sie an den 3 Richtstätten abgetan“ übersetzen möchte.

Für diese Beispielserie noch besondere Parallelen anzuführen, ist eigentlich überflüssig, da die vorhin gegebenen selbstverständ-

<sup>1</sup> Legge übersetzt den betr. Satz (是訓 | |) freilich: „whom he simply required to be obedient and not disobedient“. Aber wie diese Platttheit grammatisch und phraseologisch zu rechtfertigen sein sollte, weiß ich nicht; es kann m. E. nur heißen: „welche die Widerspenstigen zur Ordnung bringen sollten“.

lich auch für sie Gültigkeit haben. Wenn ich daher doch noch auf einige Entsprechungen wie: 惠然肯來 „freundlich sollt er kommen mögen“ (= *Shi-king* I, 3, V, 2); 周爰咨諏 „ringsum (da) berat' (befrag') ich mich“ (= l. c. II, 1, III, 2; cf. III, 1, III, 4); 亦集爰止 „und aufbäumend (da) sitzen sie“ (= l. c. III, 2, VIII, 7; wenn 爰 nicht etwa zu 止 gehören sollte); 突而弁兮 „auf einmal (wörtlich: „hervorstürzenderweise“) trägt er den Männerhut“ (= l. c. I, 8, VII, 3); 舒而 „sachte“ (wörtlich: „zögernderweise“) (= l. c. I, 2, XII, 3) aufmerksam mache, so geschieht das nur der Vollständigkeit halber, nicht so sehr, weil sie sich hier besser einfügen. Hauptsächlich aus diesem letzten Grunde nur registriere ich ferner die Tatsache, daß auch Legge hier wenigstens in drei Fällen [睠 | (= l. c. II, 5, IX, 1); 興 | (= l. c. II, 6, III, 3) und 備 | (= l. c. II, 6, V, 5)] auf 然 bzw. 焉 hinweist; denn so recht er damit hat, so ist er doch, wie u. a. schon seine Zusatzbemerkung zum zweiten und die völlige Verkennung der Sachlage bei 願 | dartut, in grammaticis kein sonderlich zuverlässiger Gewährsmann. Dafür aber haben um so größere Beweiskraft die beiden Varianten, mit denen die erstgenannte Verbindung (睠 |) — die übrigens auch durch ihren Wechsel mit der entsprechenden Doppelung 睠睠 (= l. c. II, 6, III, 2) die Analogie des | mit dem ebenso gebrauchten 然 bekundet — in einigen Zitaten des betr. Verses erscheint: nämlich mit 然 für | in einer dank Legges Bauseh- und Bogenangabe nicht auffindbaren Stelle des *Hou-Han-shu* (vgl. auch die Anspielung 眷然顧 = *PWYF* s. v.) und mit 焉 für | bei *Sün-tze* 20, 5a: 睠焉顧之。潛然出涕 — muß sie doch m. E. lehren, daß auch die Chinesen selber die fraglichen Worte als gleichwertig empfunden haben.

Redet nun schon dieser Befund gewiß deutlich genug, so hat es doch noch nicht sein Bewenden dabei, vielmehr gibt uns die Untersuchung der beiden anderen Verwendungsarten des Wortes einen zweiten Trumpf der gleichen Art in die Hand, der vielleicht sogar noch stärker ist. Auch hier nämlich tritt uns 言 wieder in bestimmter Funktion und vertauschbar teils mit denselben, teils auch mit verwandten Hilfswörtern entgegen, aber die Übereinstimmung wirkt noch überzeugender, weil sie vielseitiger ist, ja bis in Einzelheiten hineingeht.

Zwar von dem satzschließenden | läßt sich das letzte nicht behaupten, da es mit 田有禽利執言 „wenn es Wild im Felde (bei

der Feldjagd?) gibt, ist's vorteilhaft, es zu erbeuten" = *Yih-king*, *Hex.* 7, 5 (leider) nur einmals sicher vertreten ist, obschon das immerhin genügt, um es als Äquivalent auch der Finale 焉 (cf. z. B. 胡得焉 (= *Shi-king* I, 10, XII, 1—3)<sup>1</sup> zu legitimieren. Dagegen weist das satzeröffnende 言 eine Mannigfaltigkeit der Gebrauchsweisen oder Bedeutungsnuancierungen auf, die es von den verschiedenen diesmal in Betracht kommenden Gegenständen, wie 乃, 則, (肆) 而, 爰 u. a. am vollständigsten mit den erstgenannten in Parallele stellt. In der Tat könnte man dies Hilfswort — eines der Lieblingswörter der vorklassischen Sprache — dem wir auch oben schon begegnet sind, hier wohl überall getrost für 言 einsetzen. Doch entsprechen auch die übrigen, vor allem 罰, immerhin recht oft und deutlich genug, um den Analogiebeweis in wünschenswertester Weise zu verstärken.

So schon gleich — um diese Funktion des glatten Anschlusses wegen an die Spitze zu stellen — wenn 言 den Nachsatz eines Bedingungs- oder Temporalsatzes einleitet, wie es das ohne Zweifel in folgenden Fällen tut: a) 之子于歸。| 秣其馬 (駒), „wenn diese Mädchen heiraten gehen, dann will ich ihre Rosse (Füllen) füttern“ (= *Shi-king* I, 1, IX, 2, 3); b) 之子于狩。| 報其弓。之子于釣。| 綸之繩 „wenn dieser Herr jagen geht, dann will ich seinen Bogen einhüllen; wenn der Herr angeln geht, dann will ich ihm die Schnur drehen“ (= l. c. II, 8, II, 2): c) 我不見兮。言從之邁 „wenn ich sie nicht sehe<sup>2</sup>, dann geh' hinter ihnen drein“ (= l. c. II, 8, I, 4). Die entsprechende Funktion von 則, 肆, 乃 ist ja zu gut bekannt,

1 Vielleicht läßt sich auch noch 然 in 用懷爾 | — *Shu-king* IV, 7 (2). 10 vergleichen. Doch wird allerdings seine Zugehörigkeit zu diesem Satze in einem Kommentar angefochten.

2 Diese Konstruktion des ersten Verses wird — ganz unabhängig von 言 — durch den Kontext der Parallelverse von Strophe 2, 3 und 5 sowie des ganzen Liedes sehr wahrscheinlich gemacht, wenn nicht geradezu gefordert, und auch durch 兮 zum mindesten nicht umgestoßen, ja vielleicht bekräftigt, denn dies kommt interessanterweise (ebenso wie 矣 und später das verwandte 乎) auch sonst noch als Abschluß eines bedingenden Konditionalsatzes, also die Interjektion als Konjunktion fungierend, vor (so *Shu-king* I, 5, IV, 3; l. c. I, 11, VI, 1—3; l. c. II, 4, VIII, 1, 12). Legge's Übersetzung des Verspaares: „I do not see them [now]: [if I could], I would walk along after them“ kennzeichnet sich m. E. schon durch die hineingeheimßten Ergänzungen, zu welchen der Wortlaut keinerlei Handhabe bietet, als ein Verlegenheitsprodukt; er scheint sowohl | wie 兮 ignoriert bzw. verkannt zu haben.



als daß sie noch ausdrücklich durch Beispiele belegt werden müßte<sup>1</sup>, und ich führe die Parallelen 既備乃事 „wenn es hergerichtet ist, dann gehen wir ans Werk“ (ibid. II, 6, VIII, 1) und 既備乃奏 „wenn sie bereit sind, dann spielt man auf“ (l. c. IV, 1 (2), 5) nur an, um auf die augenfällige Ähnlichkeit mit dem oben gebrachten 備言燕私 hinzuweisen. Diese Parallele ist nämlich besonders lehrreich, weil sie so deutlich die enge Beziehung zum Ausdruck bringt, die zwischen dem initialen und dem medialen | besteht; die Grenze ist in der Tat so fließend, daß man wenigstens bei dem letzteren wirklich oft nicht weiß, ob man es in dieser oder in jener Eigenschaft nehmen soll. Zwar scheint ja der Rhythmus letzteres — d. h. also mediales | — zu fordern, in dem er sich einer Isolierung des vorangehenden Wortes widersetzt; aber angesichts von Konstruktionen wie 柔則茹之 (= *Shi-king* III, 3, VI, 5, 出則銜恤。入則靡至 (l. c. II, 5, VIII, 3) und ähnlicher kann er doch auch hier kaum mehr als ein völlig sicheres Kriterium betrachtet werden. Die Erscheinung läßt sich im übrigen unschwer erklären: dank dem nominalen Charakter der chinesischen Verbi sind solche Nebensätze eben auch nichts anderes als substantivische Satzteile („Quasiwörter“) im Adverbialis, aber sie ist darum nicht weniger störend für die Einzelinterpretation.

Und so wird denn auch schwer zu entscheiden sein, in welche dieser beiden Kategorien man 還車 | 邁 (= *Shi-king* I, 3, XIV, 3) einzuordnen, und ob man es demgemäß durch „nachdem ich den Wagen gewendet, (dann) gehe ich“ oder durch „gewendeten Wagens (da) gehe ich“ zu übersetzen hat.

Dafür gehört aber in die erste Rubrik noch: (焉得諼草) | 樹之背 „(wo erlang ich das Kraut des Vergessens?) das würd' ich dann auf der Nordseite (des Hauses) anpflanzen“ (= *Shi-king* I, 5, VIII, 4) und vielleicht auch | 念君子 (= ibid. I, 11, III, 1—3), das wir durch unser „da denk ich an meinen herztausigen Schatz“ wiedergeben könnten, da sicherlich beim ersten, möglicherweise aber auch beim zweiten, ein bedingender Vordersatz („wenn ich es fände“

<sup>1</sup> Weniger bekannt dürfte es hingegen sein, daß auch 爰 so gebraucht wird, z. B. *Shu-king* IV, 7 (1). 2: 既 | 宅于茲 [wo 既 nach Analogie von 既乃遯于... (= *Shu-king* IV, 8 (3), 1) doch wohl als Vordersatz aufzufassen ist], denn auch ihm ist trotz seines häufigen Vorkommens in vorklassischen und sogar noch in klassischen Texten (z. B. im T'ien-wen) die Aufnahme in Gabelentz' Grammatik versagt geblieben. Es soll daher in einem späteren Artikel hier behandelt werden.

bzw. „stelle ich mir das vor Augen“) ergänzt werden muß; und verwandt ist auch die Anwendung des Wörtchens zur Hervorhebung eines Satzteiles, die bei

- a) 楚楚者茨 | 拙其棘 „das stachelreiche Tz'e — man rodete sein Gedörn (= l. c. II, 6, V, 1),<sup>1</sup>
- b) 作染柔木 | 緝之絲 „das elastische, biegsame, weiche Holz — man besträngt es mit Seide“ (= l. c. III, 3, II, 9,
- c) 翹翹錯薪 | 刈其楚 „das hochgeschichtete, angehäuften Brennholz — ich möchte seine Dornen wegschneiden“ (= l. c. I, 1, IX, 2, 3, mit Varianten) vorzuliegen scheint, und die sonst besonders gern durch 則 bewirkt wird, wie etwa in 羣公先正 則不我助 „alle Fürsten und früheren Minister, sie helfen mir nicht“ (= *Shi-king* III, 3, IV, 4, 5, mit Varianten, auch *ibid.* 3, 6). Denn hier vertritt ja überall der erste Vers einen Vordersatz („was — betrifft“), den das Chinesische nach Ausweis der „wenn“ sowohl wie „anlangend“ bedeutenden Hilfsörter 若 und 如 dem bedingenden gleich erachtet.

Indessen könnte es wenigstens in den beiden letzten Beispielen wohl auch einen selbständigen Satz mit vorangetretenem zweigliedrigem Prädikat darstellen (eine Konstruktion, welche nach den im vorklassischen Chinesisch allerdings nicht immer beachteten Gesetzen des Rhythmus und Gleichgewichts der Satzteile sogar die normalere wäre); dann würden diese unter der nächsten Funktion des 言 zu buchen sein, die das Wort in der Bedeutung „da“ „dann“ eventuell „und so“ einen Hauptsatz eröffnend, und je nachdem auch mit einem anderen lose verknüpfend zeigt. Solchergestalt erscheint es in folgenden Fällen:

- a) | 告師氏 | 告 | 歸 „dann (da) meld' ich der Hofmeisterin, dann (da) meld' ich, „nun kehre ich heim“ (= *Shi-king* I, 1, II, 3)<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> Vgl. für dieses Beispiel und das folgende schon oben p. 503.

<sup>2</sup> Das letzte 言 macht einige Schwierigkeit. Sie wird vielleicht am einfachsten durch die Annahme beseitigt, daß es nur des Rhythmus halber eingeschoben und das Ganze also eine der auseinandergenommenen und zu einem parallelsatzähnlichen, viergliedrigen Gebilde erweiterten Wortverbindungen sei, wie sie schon vorklassisch und gerade auch im *Shi-king* anscheinend gar nicht so selten vorkommen (vgl. z. B. 爰始爰謀 „dort begann es zu bersten“ (= *Shi-king* III, 1, III, 3); 如震如怒 „wie Donnergrollen“ (= *ibid.* III, 3, IX, 4); 如沸如羹 „wie brodelnde Suppe“ (= *ibid.* III, 3, I, 6) — so daß der Satz also für 言告歸 stande. Andernfalls ließe sich das Wort auf Grund des ähnlichen Gebrauchs von 乃 (z. B. *Chou-shu* 8 (60), 2; *Shu-king* V, 14, 25) und 而 (z. B. *Shu-king* V, 22, 25) auch als „daß“ interpretieren, wobei der plotzliche Be-

- b) 驅馬悠悠。| 至於漕 „ich trieb die Rosse fernerhin, da (und so) kam ich nach Tsao“ (= l. c. I, 4, X, 1);
- c) (我同盟之人) 既盟之後。| 歸于好<sup>2</sup> „(wir Vertragschließenden), nach Abschluß des Vertrages, dann (da) wollen zurückkehren zu freundschaftlichen Beziehungen“ (= *Tso-chuan*, 9. Jahr des *Hi-kung*)<sup>1</sup>;
- d) (二之日其同云云) | 私其縱 („In des zweiten (Monats) Tagen, da ist die Zusammenkunft [zur Jagd] usw.), da behalten wir für uns die Frischlinge“ (= *Shu* I, 15, I, 4) und hierzu liefert vornehmlich 乃 Gegenstücke, weil es mit Vorliebe in dieser Weise gebraucht wird, so beispielsweise 乃有大旱 „da gibt's große Dürre“ (= *Hia-Siao-cheng* [*Ta-Tai-Li-ki* 2, 13a], wo noch ein weiteres Beispiel), oder 乃求千斯倉 „da (dann) suchest du tausend (und zwar: 斯 wörtlich „und dies“) Scheunen (*Shi-king* II, 6, VII, 4) oder 乃申爾服 „da mehren wir deine Gewänder“ (= *Ng-li* 2, 19b, 16b in einem alten Bekappungsspruch) u. dgl. mehr; *Shi-king* III, 1, III, 3 und 4 findet man gleich ganze Nester davon beisammen. Besonders klar und überzeugend stellt sich die Entsprechung vor Augen, wo beide Wörter hinter dem Subjekt des Satzes stehen wie in der (leider einzigen) Parallele: 公言錫爵 „dann (da) spendet der Herzog einen Becher“ (s. o. S. 497) und (于後) 公乃爲詩 „(später) dann (da) machte der Herzog ein Gedicht“ (= *Shu-king* V, 6, 15). — Fast ganz auf dieses Wort sind wir für Gleichungen angewiesen, wo 言 als kausale Konjunktion „daher“, „daraufhin“, „drum“ einen begründeten Hauptsatz einführt — eine Gebrauchsweise, die uns entgegentritt in
- a) 昏姻之故。| 就爾居 „der Verwandtschaft wegen, drum sucht ich euren Wohnsitz auf“ (= *Shi-king* II, 4, IV, 1, 2 mit Varianten),
- b) 爾不我畜。| 歸思復 „ihr pflegt mein nicht, drum kehr' ich

deutungswechsel nicht zu storen braucht, denn er findet sich öfters auch bei 乃, das z. B. *Shu-king* V, 9, 8 in demselben Satze proteusartig zwischen „denn“, „dann“, „wenn aber“, „sondern“ und „alsdann“ wechselt. Und endlich könnte es, wiederum wie 乃 in *Shi-king* II, 4, VI, 4; II, 4, V, 8, o dem Verbum einen futurischen (bzw. optativischen) Beigeschmack geben sollen, eine Nuance, die ja vielleicht schon bei einigen der früheren Beispiele zutage tritt, und die sich ganz wohl aus der Bedeutung „dann“ entwickelt haben kann.

<sup>1</sup> Der Schlußsatz des berühmten Fürstenvertrags vom Jahre 650 v. Chr. Im *Tso-chuan*-Text der *Ch. Cl.* (V, 152) finden sich die vier mittleren Worte nicht, aber sie sind im *K'in-ting Ch'un-ts'iu-chuan-shuoh* 13, 12b und bei *Mêng-tz*, VI, 2, VII, 3 erhalten, was Legge *Ch. Cl.* V, 154 übersehen hat.

heim, denk' ich zurückzukehren" (wenn 思 nicht Hilfswort ist)  
(= ibid. II, 4, IV, 2);

- c) 此邦之人不我肯穀。 | 旋 | 歸 „die Leute dieses Landes wollen mich nicht schützen. Drum wend' ich um. drum kehr' ich heim“ [(= ibid. II, 4, III, 1—3, mit Varianten)], und vielleicht auch noch in

- d) 有客信信。 | 授之𦰩。以𦰩其馬 „da ist ein Gast, der einige Nächte weilen will, drum geb' ich ihm Stricke, seine Rosse anzubinden“ (= ibid. IV, 1 (2), IX).

Denn außer 乃, das wir z. B. in (上帝)憎其式廓。 | 眷西顧 „(Shang-ti) verabscheute ihre Pläne(?), drum schaute er geneigten Auges auf den Westen“ (= ibid. III, 1, VII, 1), ganz ebenso funktionieren sehen, scheint von den einschlägigen Hilfswörtern bloß noch 焉 gelegentlich in dieser Eigenschaft vorzukommen; wenigstens wird es in einer Li-ki-Stelle [14 (38) 15a: 焉使信之] so aufgefaßt und auch (卜云其吉)終然允臧 (= *Shi-king* I, 4, VI, 2) darf vielleicht übersetzt werden: „(Das Orakel sprach: das ist Glück verheißend, das Ende war darum völlig gut“. Aber 焉 könnte hier allerdings auch „dann, da“ bedeuten, in welchem Falle das Beispiel dem vorigen Abschnitt einzugliedern wäre, und wenn der Ausdruck etwa gar adverbial sein sollte (was aber sehr unwahrscheinlich ist), so hätte man ihm seinen Platz noch weiter oben beim medialen 言 anzuweisen.

Dafür fließen die Analogien wieder reichlich bei einer weiteren Funktion unseres Wortes: seiner Verwendung zum Ausdruck des gegensätzlichen Verhältnisses, und zwar in der Bedeutung „sondern“, wie sie durch das Doppelbeispiel 匪手攜之。 | 示之事。匪面命之。 | 提其耳 „nicht an der Hand (nur) führt' ich dich, sondern wies dir (auch) die Sachen; nicht ins Gesicht (nur) hieß ich dich, sondern zog (auch) deine Ohren“ (= *Shi-king* III, 3, II, 10) einwandfrei beglaubigt wird. Hier entsprechen nämlich 乃 und 而, denen dieser adversative Gebrauch ja auch als eigene Funktion in der Grammatik verbrieft ist, mit einer Fülle von Beispielen wie etwa:

- a) ...罔有悛心。乃夷居 „(Shou) hat kein bereuend Herz, sondern rekelte sich hin“ (*Shu* V, 1, [1] 6);
- b) 不見子都。乃見狂。H „ich seh' nicht den Tze-tu, sondern ich seh' ein Narrlein!“ (*Shi-king* I, 7, X, 1, 2 mit Varianten).

- c) 汝曷弗告朕。而胥動以浮言 „was meldet ihr mir's nicht, sondern erregt einander durch windige Reden?“ (= *Shu* IV, 7 (1), 12);
- d) 不盈於德。而辨於樂 „nicht voll bin von Tugend, sondern hingegeben der Lust“ (= *Muh-t'ien-tze-chuan* I, 5b);  
sowie vielleicht auch noch 則 wenn es in
- e) 匪伊垂之。帶則有餘 „nicht sie lassen ihn lang hängen, (sondern) der Gürtel hat ein Übermaß“ (= *Shi* II, 8, I, 5 (mit Var.) und
- f) 曰予不戕。禮則然矣 „nicht ich beraub' (euch), (sondern, der Brauch will es wohl so“ (= *ibid.* II, 4, IX, 5),  
nicht etwa bloß das Subjekt hervorheben soll.

Und gerade der Gemeinbesitz dieser Funktion spricht meines Dafürhaltens eine besonders eindringliche Sprache. Denn mag diese Bedeutung eine Spezialentwicklung von „dann, da“, oder mag sie anderswie entstanden sein — jedenfalls ist sie so verschieden von den übrigen, nimmt sich so unvermittelt und fremd darunter aus, daß ein Zusammentreffen auch hierhin ohne Zweifel doppelt schwer in die Wagschale fallen muß, weil es jeden Zufall ausschließt.

Zu diesen mannigfach abgeschattierten konjunkionalen Betätigungen des satzeröffnenden 言 gesellt sich nun endlich noch seine Wirksamkeit als Ortsadverbium: „dort, da“, wofür das nachstehende Verzeichnis die Belege gibt:

- a) 君子至止。I 觀其旂 „die Fürsten sind gekommen, dort sehe ich ihre Banner“ (= *Shi-king* II, 3, VIII, 3) und mit unwesentlichen Veränderungen des Vordersatzes (= *ibid.* II, 7, VIII, 1; IV, 2, III, 1);
- b) 陟彼南山。I 采其蕨 „ich ersteige diesen Südberg, dort pflück' ich seine Farne“ (= *ibid.* I, 2, III, 2) (dasselbe Schema leicht abgewandelt = *ibid.* I, 2, III, 3; I, 4, X, 3; II, 1, IX, 3 und II, 6, I, 1);
- c) 我行其野。I 采其蓫 „ich gehe (ging?) in dieser Wildnis, dort pflück' ich . . .“ (= *ibid.* II, 4, IV, 2, 3 (mit Var.);
- d) 甯沸檻泉。I 采其芹 „es sprudelt der Springquell, da pflück' ich seine Kresse“ (= *ibid.* II, 7, VIII, 2).

Nur dem äußeren Aussehen nach in diese Kategorie gehörig ist dagegen 彼汾沮洳。I 采其莫 „in den Sümpfen des Fen, da pflück ich das Mu“ (= *ibid.* I, 9, II, 1—3, mit Var.);

in Wirklichkeit fällt der Satz wegen seines adverbialen Eingangs unter die Jurisdiktion des medialen 言 und hat im übrigen seine Seitenstücke — alles Bildungen wie „Am Rhein, am Rhein, da wachsen unsere Reben“ oder „Im Wald und auf der Heide, da such' ich meine Freude“ — in 四方爰發 „in den vier Weltgegenden, da breite (sie) aus!“ (= *Shi-king* III, 3, VI, 3); 而館同爰止 „und in der Herberge zusammen, da blieben sie“, 南土爰底 „im Südlände, da ging er unter“ (= *T'ien-wen*, Strophen 46 und 69) (archaisische oder doch archaisierende Verse, mit konform gehenden 爰. Eben dieses Hilfswort ist es aber auch, das — vermöge seiner Hauptfunktion als Ortsadverb — das Gros der Parallelen im vorliegenden Falle stellt, und sie sind so zahlreich wie sie deckend sind, so z. B.:

- a) 適彼樂土 . . . . 爰得我所 „wir zieh'n in jenes glückliche Land, . . . . dort finden wir unsere Stätte“ (= *Shi-king*, I, 9, VII, 1-3 mit Var.);
- b) (女) 遵彼微行, 爰求柔桑 „(die Mädchen) folgen jenen engen Pfaden, dort suchen sie das zarte Maulbeerlaub“ (= *ibid.* I, 15, I, 2);

oder wieder einmal fast bis aufs Tüpfelchen entsprechend:

- c) 爰采唐矣 „dort pflück' ich pflücken sie? das T'ang“ (= *ibid.* I, 4, IV, 1-3 mit Var.).

Aber daneben dürfen wir doch auch hier wieder das 乃 begrüßen, das mit Beispielen wie:

- d) (. . . 于京) 乃及王季, 維德之行 „. . . in der Hauptstadt dort mit Wang Ki, nur die Tugend übte sie“ (= *Shi-king* III, 1, II, 2 [vgl. auch (至于岐下) 爰及姜女云 „kam zum Fuße des K'i dorthin mit der Kiang-Tochter . . .“ (= *ibid.* III, 1, III, 2]);
- e) 乃安斯寢, 乃寢乃興 „dort mag er friedlich schlummern, dort mag er schlummern, dort aufstehen“ (= *ibid.* II, 4, V, 6) (vgl. 爰居爰處, 爰笑爰語 „dort mag er wohnen, dort hausen, dort lachen, dort plaudern“ in Strophe 2 desselben Liedes

ganz ebenso vollgewichtige Analogien beizusteuern hat.

Nach alledem und angesichts namentlich eines solchen Überschwangs von Konkordanzen muß sich wohl von selber der Schluß aufdrängen, daß 言 durchaus nicht das Wortgespenst eines inhaltslosen Flickwortes ist, wozu es Chu Hi und seine Nachtreter machen wollen, sondern ein echtes und rechtes Hilfswort von Fleisch und Blut, und zwar ein Hilfswort pronominaler, demonstrativer Abkunft. In der Tat geht das letztere ja allein schon

aus der soeben aufgezeigten Bedeutung („dort“) hervor, aber verstärkend tritt auch noch die Evidenz der gleichgebrauchten Wörter hinzu. Denn von diesen steht die pronominale Eigenschaft vollkommen fest für 肆, 然, 乃 und 而: das erste fungiert auch als näheres Demonstrativum, 乃 und 而 gehören wie 然 zu den Personalpronomina, aber ich hoffe in einem künftigen Aufsätze zum wenigstens für 乃 demonstrativischen Ursprung erweisen zu können, wie er aus ebenfalls hier nicht zu entwickelnden Gründen auch für 爰 und 則 vermutet werden darf; und endlich 焉 ist unleugbar noch Demonstrativpronomen in 所謂伊人。於焉逍遙 „von dem ich rede, der Mann mag hier (wörtlich: „in diesem“) umherschlendern“ (= *Shi* II, 4, II, 1; vgl. dazu 于時 (= 是) 處處云云 = *ibid.* III, 2, VI, 3, ja ich glaube sogar im finalen 焉 wenigstens des Altchinesischen vielfach noch ein „dort“ zu spüren, so u. a. bei 爲壇 . . . 周公立焉 „machte einen Altar . . . Chou-kung nahm dort Stellung“ (= *Shu* V, 6, 4) [cf. 堂下之右唐公 . . . 立焉 = *Chou-shu* 7 (59), 5b]; 不尙息焉 „man kann nicht ruhen da“ (= *Shi-king* II, 7, X, 1, 2 mit Var. und vor allem im *Shan-hai-king* (Buch I–5), wo es vielleicht immer so gemeint ist (vgl. auch die Parallele 出焉 = l. c. I, 1b; 自是出 = l. c. I, 11b). Und so sehen wir denn auch vollwertige Pronomina, d. h. solche, die sonst eben nur als Pronomina zu fungieren pflegen, gelegentlich in der Weise dieser Hilfsörter: als Ortsadverbien, insonderheit als Stütze adverbialer Satzteile gebraucht, wie u. a. folgende Beispiele dartun:

1. [彼, 此] 彼采葛兮, „ . . . dort pflückt er (?) Kohl!“ (= *Shi-king* I, 6, VIII, 1–3 mit Var.);  
 彼有 . . . 此有 . . . „dort ist . . . hier ist . . .“ (= *ibid.* II, 6, VIII, 3);  
 敦彼獨宿 „allein da einsam nächtigten wir“ (= *ibid.* I, 15, III, 1);
2. [是] 神保是格 „die Geister ruhig — so nahen“ (= *ibid.* II, 6, V, 3 mit Var.) (daneben 神保聿歸 (= *ibid.* II, 6, V, 5, mit normalem Hilfswort) und vielleicht 天天是椓 „der Himmel durch Unheil (dadurch) hämmert (sie)“ (= *ibid.* II, 4, VIII, 13.);
3. [茲] 昭茲來許, 繩云 „glänzend — so verknüpfen die Nachkommen usw.“ [(= *ibid.* III, 1, IX, 5 (Parallele 昭哉 in Strophe 4)].  
 Auch 斯 darf mit 安斯 „friedlich“ (s. o.) und 王赫斯怒 „der König zornrot — so ergrimmte“ (= *Shi-king* III, 1, VII, 5) wohl hier noch unterschlüpfen, da es wenigstens ganz vorwiegend sonst

als Demonstrativum auftritt, und ich möchte auch nicht verfehlen, wenn schon mit Vorbehalt auf die anscheinend gleichartige (jedenfalls aber merkwürdige) Verwendung des 其 aufmerksam zu machen, wie sie in 哱其笑矣 „schallend (da) lachen sie“ (= *Shi-king* I, 5, IV, 5), 坎其擊鼓 „bumm (da) schlägt er die Trommel“ (= I. c. I, 12, I, 2) statt dessen sehr bezeichnend die Doppelung in I. c. II, 1, V, 3; und anderweitig (I. c. I, 11, VI, 1, 2 [hinter Doppelung]; I, 11, III, 1, 2; III, 1, VII, 6; III, 3, VII, 4; 1, 2, VIII, 1 – 3? sowie ähnlich in 八月其穫 „im 8. Monat da erntet man“ (= I. c. I, 15, I, 4; Gegenstück 五月斯蠡 = I. c. I, 15, I, 5) zutage tritt. Es ist eben die auch dieser Wortklasse anhaftende Unbestimmtheit, Verschwommenheit des Begriffs, was ihre Glieder zumal in der entsprechenden Stellung auch als Adverbien tätig sein läßt, und es ist, wie mir scheint, ihre beliebte Verwendung zur Wiederaufnahme eines Satzteiles, was sie von da in das Adverbialsuffix und die Konjunktion hinübergeführt hat.

Hierdurch könnte man dann sogar auf die Vermutung gebracht werden, daß auch 言 ursprünglich ein richtiges Demonstrativpronomen gewesen sei, und sie scheint noch darin Nahrung zu finden, daß die adversative Konjunktion recht gern auch durch ein Kopulativ gebrauchtes Pronomen dieser Gattung ausgedrückt wird, nämlich 伊:

- a) 匪我伊蒿 „es ist nicht das Wo, sondern das Hao“ (= ibid. II, 5, VIII, 1, 2 mit Var.),
- b) 匪怒伊教 „er zürnt nicht, sondern belehrt“ (wie ich abweichend von Legge übersetzen möchte (= ibid. IV, 2, III, 2),
- c) 不遠伊邇 „nicht weit, sondern nahe“ (= ibid. I, 3, X, 2) u. a. m.<sup>1</sup>

Aber diese Konstruktion kann doch auch eine andere Wendung des Gedankens darstellen; ich ziehe es daher bis auf weiteres vor, unser Wort im Hinblick auf seine sonstigen durchweg adverbialen Funktionen als ein altes Pronominaladverbium (mit der Grundbedeutung „da“) anzusprechen.

Dieser Herleitung scheint nun allerdings das nicht selten vorkommende 薄言 einen tüchtigen Stein in den Weg zu werfen – eine Verbindung, die durch folgende Beispiele illustriert werden mag:

<sup>1</sup> Das wohl noch häufiger so fungierende 維 muß hier unberücksichtigt bleiben, weil es vorläufig noch Hypothese ist, daß ein altes Demonstrativpronomen dahinter steckt.



1. | | 觀者 „hei, die Zuschauer!“ (Legge ohne Rücksicht auf das ausschlaggebende 者 „while people looked on to see“ (!) (= *Shi-king* II, 8, II, 4);
2. | | 駟者 „hei, die Feisten!“ (= *ibid.* IV, 2, I, 1—4);
3. | | 震之 „hei, er hat sie (oder: wenn er sie) erschüttert“ (= *ibid.* IV, 1 (1), 8) [Legge: to his movements (!)];
4. | | 往愬 „hei, wenn ich gehe zu berichten“ (= *ibid.* I, 3, I, 2);
5. | | 有之 „hei, ihr habt (wir haben?) ihn!“ (= *ibid.* I, 1, VIII, 1; vgl. Verse 2 und 3);
6. | | 還歸 „hei, wir kehren heim!“ (= *ibid.* II, 1, VIII, 6);
7. | | 歸沐 „hei, ich will heimgehn, es zu waschen!“ (vgl. hei, ich will erst essen! in Grimm's Märchen) (= *ibid.* II, 8, II, 1);
8. | | 采芑 „hei, wir sammeln (sammelt?) die Saudisteln“ (= *ibid.* II, 3, IV, 1, 2).

Vgl. ferner *ibid.* I, 2, II, 3; I, 3, III, 4, 5; IV, 1, (2), IX.

Denn 薄, das neben 言 auch alleinstehend in derselben Funktion begegnet (z. B. *Shi-king* I, 1, II, 3; IV, 2, III, 1—3: | 采其芹) ist anscheinend eine Interjektion, und das sollte also auch für 言 die gleiche Bedeutung vermuten lassen, das somit doch ein Flickwort wäre. Aber ich denke, das Hindernis kann ohne allzu viel Mühen weggeräumt werden. Auch hier nämlich springt helfend wieder eines der Äquivalente — ein Hilfswort im eigentlichsten Sinne — ein: Wir treffen *Shi-king* I, 8, III, 1—3 ein 乎而, d. h. also eine Zusammensetzung aus Interjektion und pronominalem Hilfswort an, und das ermächtigt m. E., 言 auch hier in dieser letzteren Funktion zu nehmen. Es wäre dieselbe Bildung, wie unser „*he da, hei da, hui da, holla*“ (= *ho illac* nach Weigands Deutschem Wörterbuch), deren zweites und (je nachdem) drittes ich darum auch als Übersetzung von | | vorschlagen möchte. Sollte aber 薄 etwa onomatopoetisch sein (was wegen 薄薄 — angeblich „*rasch*“ — von *Shi-king* I, 8, X, 1 nicht unmöglich wäre), so bieten sich da sogar zwei Parallelen, die wiederum in derselben Richtung liegen: das vorhin schon aufgeführte 坎其 „*bumm da!*“ und 填然 (鼓之) mit derselben Bedeutung (*Mêng-tze* I, 1, III, 2). Man dürfte also umgekehrt beinahe sagen, der vermeintliche Störenfried weise sich eher als eine neue Stütze der vorgetragenen Ansicht aus.

Und ebenso wenig vermag der weitere Einwand Stich zu halten, der noch gemacht werden könnte: daß 言 doch ohne etymologische Anknüpfung als ein Fremdling unter den übrigen Pronominibus

stehe. Denn auch, wenn wir von 焉 und 爰 der — immerhin nicht unüberbrückbaren — Anlautverschiedenheit (*ng-* : *y-*) wegen absehen: warum sollte denn nicht 我 ebenso gut einen Zweig dieser Art getrieben haben, wie die Fürwörter der 2. Person in 乃, 而, 然 u. a. Auch in ihm könnte ja schließlich wie allem Anschein nach in diesen, ein ehemaliges Demonstrativum stecken.

Sodann ist es nicht einmal ganz ausgeschlossen, daß doch noch ein Verwandter unseres Wortes, und ein recht naher sogar, existiert. Er läßt sich allerdings nur auf einem Umweg erreichen. Wir sehen nämlich, daß einige hinweisende Pronominaladverbien ohne weitere Veränderung, als daß eventuell (oder immer?) der Hochtou eintritt, auch als fragende gebraucht werden — eine besonders wegen dieser Funktion des Tonakzents höchst interessante Erscheinung, die auch bei manchen primitiven Sprachen wiederkehrt. So steht bekanntermaßen dem 焉 *yen* „da, so“, ein 焉 *yen* „wo? wie?“ (schon im *Shi-king* z. B. I, 5, VIII, 4 [s. o.] bezeugt) gegenüber und 爰 *yuan* „da, dort“ wird — vielleicht auch mit Hochtou? — fragend gebraucht, ebendort in 爰其適歸 „wohin wohl geh’ und wend’ ich mich?“ (= *Shi-king* II, 5, X, 2); möglicherweise — doch bedarf dies wie das ganze für das Verständnis des chinesischen Tonakzents so wichtige Phänomen noch der genauen Untersuchung — gehört auch 其 *k’i* (= *gi*) mit 豈 *ki* und die vorklassische Fragefinale 其 *k’i* in diese Kategorie. Danach ist es denn wohl nicht ganz ungereimt, wenn man in dem sonst ebenso vereinsamen 安 *ngan*<sup>1</sup> „wo? wohin? wie?“ (cf. 天之生我。我辰安在 „als mich der Himmel zeugte, wo war (da) mein Stern?“ (= *Shi-king* II, 5, III, 3); 我安適歸兮 „wohin soll ich mich wenden?“ (Lied des Peh I (= *Shi-ki* 61, 1b) die entsprechende Frageform von 言 *ngnɨv*<sup>2</sup> sucht.

Die beiden Glieder dieser Reihe, die sich im übrigen auch durch

1 Dies darf wohl, besonders auf Grund mittelm chinesischer Dialekte, als die alte, vor den *án* des Tze-tien liegende Lautform betrachtet werden. — Ich kann hier einschalten, daß es, wie ich nachträglich sehe, nach Wang Ying-chi (s. *Julien. Synt. nouv.* S. 183) auch die Bedeutung 於是 „dann, darauf“ haben soll. Aber diese Erklärung, die ja sonst einen neuen Beleg zu dem oben Ausgeführten geben und zugleich auch für 言 als Dialektform sprechen würde, muß leider abgelehnt werden, weil sie auf einer gewaltsamen Interpretation der dafür angeführten Beispiele beruht.

2 In der Umschrift bin ich in dieser Arbeit Karlgrens „*Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese*“, einem ausgezeichneten Buch, dem ich reiche Belehrung verdanke, gefolgt.

das Tonverhältnis empfiehlt, wiesen zwar schon eine kleine Lautverschiedenheit auf, aber das ließe sich unschwer durch die Annahme erklären (die zugleich auch einen weiteren Gegengrund gegen den fraglichen Einwand böte), daß wir in 言 *ng(x)en* eine Dialektform vor uns hätten. Und es scheint in der Tat, als ob eine solche Annahme nicht von der Hand zu weisen sei. In den Feng nämlich — um gebührendermaßen zuerst die Texte mit direkter Herkunftsbezeichnung reden zu lassen — ist der Gebrauch des Wortes keineswegs allgemein, sondern auf die Länder P'ei, Yung und Wei [d. h. Wei I (衛) Wei II (魏) und Cheng im Herzen des Reiches und Chou-nan, Shao-nan, Ts'in und Pin im Westen beschränkt, welchen das 4. Buch des *Shi-king* dann noch Lu als östlichen Vertreter hinzufügt, und das Gebiet verengert sich wohl noch erheblich, sobald man die Verbreitungsdichtigkeit ins Auge faßt. Denn da stellt sich heraus, daß 言 in Wei I 20 mal in 39, und in Chou-nan mit Shao-nan 16 mal in 25 Liedern vorkommt, während das Verhältnis bei Wei II 3 : 7, bei Ts'in 3 : 10 und bei Cheng und Pin sogar nur 2 : 21 resp. 1 : 7 ist, und das legt dann den Schluß außerordentlich nahe, daß man in den erstgenannten, wenn nicht etwa gar in P'ei und Chou-nan allein, die sich mit 12 : 19 und 13 : 11 als die höchstbesteuerten von allen hervortun, die eigentlichen Zentren und Brennpunkte zu erblicken habe, von denen das Wort je auf die benachbarten übrigen ausgestrahlt ist — ein Schluß, der auch noch dadurch unterstützt wird, daß Wei II, nach den bahnbrechenden siedelungsgeschichtlichen Untersuchungen Gustav Halouns eine alte Kolonie seines (scheinbaren) Namensvetters darstellt. Allerdings Lu mit seiner Verhältniszahl 7 : 4 scheint sich auf den ersten Anblick eigenbrödlerisch dagegen zu sperren; doch wenn man die Lang- und Vielstrophigkeit seiner Lieder und dazu auch noch ihre relativ späte Entstehung in Betracht zieht — sie stammen wenigstens nach plausibler chinesischer Annahme erst aus der Zeit des Hi-kung (658 bis 625) — so löst sich die vermeintliche Schwierigkeit wohl auf. Wir gewinnen also — die Schwesterlande Chou-nan und Shao-nan als Einheit genommen — statt dreier Gruppen, deren zwei mit wesentlich geringerem Rauminhalt als Stammgebiete.

Und dazu fügt es sich dann wohl recht hübsch, daß auch die sonstwie mit einiger Sicherheit lokalisierbaren Belegstellen mit zwei Ausnahmen (von welchen die eine nicht einmal ganz zweifelsohne ist) sämtlich aus Wei I und dem alten, westlichen Chou-Lande her-

stammen, zumal auch hier wieder das numerische Übergewicht bei dem letzteren liegt. Denn nach Wei I gehören bloß die 3 Beispiele aus dem Liede III, 3, II, als dessen Verfasser der Herzog Wu von Wei beglaubigt ist<sup>1</sup>, [— er zitiert zum Überflusse auch noch ein Wei-Liedchen (I, 5, X) darin —], sowie ferner die beiden *Shu-king*-Stellen, da die betreffenden Bücher wiederum auf Grund von Halouns Forschungsergebnissen wohl in diese Gegend gesetzt werden dürfen; Chou dagegen ist mit der stattlichen Zahl von 14 Belegen aus den sicherlich ihm eigenen Oden und Hymnen II, 4, VIII; II, 3, I; II, 7, VIII; III, 1, I; III, 1, IX; IV, 1 (1, VIII und IV, 1 (2, VIII und IX vertreten, wozu dann noch die beiden Fälle im *Yih-king* kommen; und wenn auch noch die Oden II, 3, IV; II, 4, III; II, 4, IX und II, 5, V von Chou-Leuten herrühren, wie das auch aus sprachlichen Gründen nicht unwahrscheinlich ist, so hat es insgesamt sogar mit 27 Beispielen aufzuwarten.

Diese Parallele gründet sich nun freilich auf die Voraussetzung, daß die Lieder aus Chou wenigstens ungefähr denselben Territorien zuzuweisen seien, wie die der beiden Nan; und dies bedarf der Begründung, weil sie der auch von Legge geteilten chinesischen Ansicht schnurstracks zuwiderläuft.

Denn wenn man von der zum wenigsten für die fragliche Periode zweifellos nicht zutreffenden Identifizierung Chou-nan's mit Loh-yang und benachbarten Honan-Gebieten (s. Kommentar zu *Shi-ki* 130, 2b und danach *Shui-king-chu* 15, 9b) absieht, so geht sie wohl allgemein dahin, daß die letztgenannten zum Teil aus Südchina herkommen, wo sie Chou-kung gesammelt habe (die Aufnahme von Barbarenmusik selbst in den Ritus ist ja in der Tat hinlänglich bezeugt<sup>2</sup>, um sie als sprechendes Zeugnis für die unver-

1 Durch die Kleine Vorrede des *Shi-king* (*Ch Cl. IV, 1, Proleg.* S. 76) Die *Kuoh-yu*-Stelle (17, 14b), die man noch dafür anzuziehen pflegt, scheint mir doch kein ganz einwandfreies Zeugnis zu sein, da sie nur durch eine unsichere Gleichung (懿[?]戒 = 抑[?] zu einem solchen gemacht wird. Jedenfalls aber wird ihre erstaunliche Behauptung, daß der 95jährige Furst dieses Lied zur eigenen Ermahnung (wider die Trunksucht!) gedichtet habe, m. E. schon durch das oben (S. 505) gegebene Beispiel daraus gründlich ad absurdum geführt.

2 Vgl. z. B. *Chou-li* 6, 19a, 20a und *Li-ki* 6 (14), 29a. Nebenbei bemerkt, fand sich nach dem *Hou-Han-shu* eine der ältesten Erwähnungen im *Shi-king* selbst. Es werden dort (*LCh* 41, 2a) nämlich in einer sehr eigotzlichen Kontroverse zwischen dem Ritualfanatiker Ch'en Ch'an und seinem Stammesvetter Ch'en Chung die Schlußverse von *Shu-king* II, 6, IV, 4 mit der bisher wohl

gleichliche Tugend seines Hauses den heimatlichen beizugesellen — so daß also Chou-nan und Shao-nan einen uferlosen Begriff repräsentieren — und das *Lü-shi Ch'un-ts'iu* behauptet gar, er und sein Bruder Shi von Shao hätten die auf Yü's Gemahlin, die Prinzessin von T'u-shan (entweder in Sze-ch'uan oder nach der landläufigen Ansicht in Ngan-hui) zurückgehenden südlichen Weisen zur Schöpfung der beiden Liedergruppen verwendet (塗山氏之女乃令其妾候禹于塗山之陽。女乃作歌 . . . 實始作爲南音。周公及召公取風焉以爲周南召南 = l. c. 6, 7a). Woher aber Lü Puh-wei diese Weisheit hat, vermag ich nicht anzugeben; vermutlich ist es nur ein Pröbchen der sattsam bekannten Geschichtsklitterung, angeregt vielleicht durch den Reichtum der beiden Abschnitte an Frauenliedern und ihre Verwendung bei Frauentätigkeiten, die ihnen denn auch den Gesamtnamen 房中之樂 verschafft hat (*Ngi-li* 12, 42a). Jene andere These aber ist zwar ebenfalls genugsam von des Gedankens Blässe angekränkt, nämlich der selbstgefälligen Vorstellung (die bis zum Überdruß in der Shi-king-Exegese wiederkehrt), daß das erhabene Beispiel der ältesten Chou-Fürsten sittigend und veredelnd auch auf die Nachbarvölker eingewirkt habe, doch sie scheint sich wenigstens auf das Zeugnis der Lieder selbst berufen zu können; denn ihrer drei (I, 2, XI; I, 1, IX — gerade dieses mit viermaligem 言 — und I, 1, X) haben es tatsächlich mit Gegenden zu tun, die weit außerhalb des alten Chougebietes, am Kiang und T'o<sup>1</sup>, am Han

übersehenen) Variante: 以雅以南 韎任朱離 zitiert, die nach dem Kommentar aus den verlorenen Texten aus Ts'1 und Lu stammen soll. Indessen sieht der 2. Vers eher wie eine alte Glosse aus, denn er paßt nicht zu den Reimen und mußte als überzählig betrachtet werden. Sollte er wirklich ein solches Einschüßel sein, dann würde er die von Kommentar vorgetragene und gerade in diesem Zusammenhang sehr wunderlich anmutende Behauptung unterstützen — die man übrigens auch anderwärtig z. B. im Kommentar zu *Chou-li* 6, 29b vertreten findet — daß 南 hier (wie überhaupt) die Musik der Südbarbaren bezeichne. Es wäre der Mühe wert, sie einmal auf ihre Richtigkeit zu prüfen, denn die landläufige Auffassung dieses 南 als eine Abkürzung für 周 | 召 | will in der Tat nicht recht befriedigen.

<sup>1</sup> Wenn mit T'o überhaupt ein bestimmter Fluß, d. h. einer der beiden gleichnamigen Flüsse aus dem Stromnetz des Yang-tze gemeint ist. Nach dem *Erh-ya* (7. 9b; vgl. auch *Mém. Hist.* I, 124, 1) heißt nämlich jeder Wasserarm so, der von diesem abzweigt, so daß es hier also ganz allgemein „Abzweigungen“, „Verastelungen“, „Arme“ bedeuten konnte. Und das wird durch die Parallelverse in der Tat eher wahrscheinlich gemacht. Aber freilich ist die Richtigkeit

und Ju liegen, und zwar nach chinesischer Meinung offenbar an deren Unterlauf — wenigstens wüßte man sonst nicht, wie der Ju dazu gerechnet werden könnte, dessen Oberlauf nicht im Süden, sondern im Osten jenes Territoriums fließt. Es steht zu vermuten (man vgl. z. B. die Bemerkung im 聚錦堂詩經體註 1, 1b), daß diese Lieder überhaupt den Anlaß zu der ganzen Theorie gegeben haben.

Jedoch der Schein trügt, zuwenigstens bei den zwei zuerst genannten Oden. Gerade sie nämlich, anstatt jene überhebliche Behauptung (die allerdings den Todesstoß für die Mundarthypothese bedeuten würde) zu stützen, widerlegen sie vielmehr m. E. für ihr Teil ohne weiteres. Denn sie sind in gemeinverständlichem Chinesisch abgefaßt — und die Bevölkerung der betreffenden Gegenden wie überhaupt des ganzen heutigen Süd- und Südwestchinas hat in noch viel späterer Zeit ihre eigenen, vom Chinesischen bei aller Urverwandtschaft völlig verschiedenen Sprachen gesprochen<sup>1</sup>.

Der Text dieser Lieder, von welchen übrigens gerade das scheinbar bedenklichste (I, 1, IX) noch ein anderes bei unseren zwei Sprachgruppen, und zwar ganz vorzugsweise in Chou beliebtes Hilfswort (思) aufweist und mit der Wei-Ode 1, 3, X (Strophe 4), noch dazu in demselben antithetischen Nebeneinander, die Wörter 泳 „durchwaten“ und 方 „Floß, überflößen“ gemein hat, deren letztes überdies vom Fang-yen 9, 23b, durch das Ch'u-Äquivalent 濊 indirekt als nicht-südchinesisch bezeugt wird — dieser Text<sup>2</sup> stammt also entweder gar nicht von dorthier<sup>3</sup> (wie ja auch

der Angabe dieses ganzen Passus kaum über allen Zweifel erhaben; zumindest eine davon (über den Ju) macht durchaus den Eindruck einer auf unrichtiger Deutung von *Shi-king* I, 1, X, 1 u. 2 beruhenden Konstruktion.

1 Man vgl. z. B. *Meng-tze* III, 2, VI, 1 und vielleicht auch III, 1, IV, 14 — denn ich möchte in dem 南蠻隸舌之人 der letzteren Stelle nicht so sehr bloß „a strong epithet of contempt or dislike“ erblicken, als einen (freilich auch nicht gerade einen wohlwollenden) Hinweis auf die Unverständlichkeit seiner Sprache, einer „Vogelsprache“, 鳥語 wie *Hou-Han-shu* L. Ch. 76, 11b das Idiom der Ngai-Iao genannt wird; man könnte fast auch an die var. lect. 鳥夷 *Shu* III, 1, 1, 10 denken. Für die ältere Zeit käme *Chou-li* 10, 25b in Betracht.

2 Mit den Melodien konnte es schließlich anders stehen.

3 Granet in seiner bekannten vortrefflichen Abhandlung „*Contumes matrimoniales*“ etc. (*T'oung-pao* 2. Sér. XIII, S. 517–558) setzt (S. 535) das Liedchen I, 1, IX, freilich an den Zusammenfluß von Kiang und Han und beruft sich dabei unter Hinweis auf *BEFEO* VIII, das mir leider nicht zur Hand ist, auf die Angabe eines chinesischen Ethnographen, wonach die Leute (Einge-

die ebengenannte Wei-Ode trotz ihrer Vertrautheit mit dem Shensi-Strömen Wei und King nicht dort gedichtet ist), oder er ist ins Chinesische übersetzt worden. In beiden Fällen aber käme wegen ihrer Aufnahme in den Kanon von Chou und Shao als Entstehungs-ort natürlich nur dieses Territorium in Frage.

Anders und ziemlich bedenklich stehen dagegen die Aspekte dem Anschein nach bei dem dritten, dem merkwürdigen Frauenliede I, 1, X. Hier sieht es ja wirklich so aus, als ob wir es mit einer Entlehnung aus dem Gebiet einer anderen Mundart zu tun hätten. Denn es weist die Form 燬 (燬尾) 'ɣj<sup>w</sup>iɛ (< 'ɣj<sup>w</sup>iɛ) bzw. 'ɣ<sup>w</sup>ɛi (虎委切 : *Tze-tien*) statt des gewöhnlichen 火 'xuá auf<sup>1</sup>, und diese ist nach dem *Fang-yen* (10, 5 a; vgl. auch *Erh-ya* 2, 23 b) der Mundart von Ts'i eigentümlich, deren Auftreten in Ju sich dann vortrefflich dadurch erklären ließe, daß der kleine Staat Liang (梁) am oberen Ju (in dem also der Schauplatz des Liedes zu suchen wäre) nach Halouns Ermittlungen von dort aus gegründet ist. Damit wäre denn, sollte man glauben, eine starke, vielleicht vernichtende Bresche in die Beweisführung geschlagen.

Aber wir sind zum Glück in der Lage, diese Angabe des *Fang-yen* berichtigen bzw. ergänzen zu können. Das Wort 燬 findet sich nämlich als Name des Herzogs Wen (659—635 v. Chr.) auch in Wei I, und was hier noch schwerer wiegt, 火 reimt im *Shi-king* I, 15, I, 1—3 und II, 6, VIII, 2 (den einzigen, die es im Reime zeigen) alle viermal ganz wie jenes mit dem Lautwert 'ɣj<sup>w</sup>iɛ bzw. 'ɣ<sup>w</sup>ɛi

--- --  
borenen?) dieser Gegend ihre Tochter, jedoch nur bis zur Mannbarkeit, frei herumstreifen ließen. Das paßt aber gerade auf dieses Lied recht wenig, da dessen 游女 dem ganzen Zusammenhange nach ja schon mannbar und vielleicht schon verlobt sind; aus dieser Tatsache dürfte man vielmehr mit besserem Rechte umgekehrt schließen, daß es nicht in der behaupteten Gegend spielt. Und da der in Wirklichkeit darin angedeutete Brauch dem Zeugnis anderer Verlobungslieder zufolge in verschiedenen Teilen Alt-Chinas geherrscht hat, auch die Erwähnung des Kiang keinen zuverlässigen Anhalt bietet, da der Name bloß dem Parallelismus zuliebe eingesetzt sein kann: so läßt sich aus dem Liede nicht mit irgendwelcher Sicherheit entnehmen, an welcher Stelle des Han es spielt oder spielend gedacht ist.

1 Die Definition des *Yüeh-p'ien* (zit. *Tze-tien* s. v.) durch 烈火 „loderndes Feuer“ und des Hauptkommentars der Kaiserl. Ausgabe (I, 49 b) durch 焚 „brennen“, die uns ja von vornherein aller Bedenken enthöbe, widerspricht leider den (älteren) Erklärungen des *Erh-ya* und *Fang-yen* und der im *Tze-tien* noch angeführte Lautwert 'xuá (呼臥切) scheint auf einer rein persönlichen Annahme Kuoh P'oh's zu beruhen.

(虎委反 = *Shi-king*, Kaiserl. Ausgabe 9, 3a und 14, 37b). Da beides ausgesprochene Chou-Oden sind — die erste sogar eine der ältesten darunter —, so darf diese Form also auch für das Chou-Gebiet zum mindesten als von alters her bekannt und gerade auch in der Poesie angesetzt werden. Noch einen Schritt weiterzugehen und sie als eine Dialektform auch von Chou und somit als ein zweites Stück Gemeinbesitz der beiden Gruppen (mit Ts'i als Ausläufer etwa) anzusprechen, wage ich allerdings nicht, so verführerisch es wäre. Denn nicht allein, daß 火 in der älteren Literatur an jenen 4 Stellen und nach der — dank ihrer Allgemeinheit nicht ohne großen Zeitverlust identifizierbaren — Angabe Ku Yen-wu's in seinem *Shi-pen-yün* (*Huang-Ts'ing-king-kie* 11, 10a) einmal, mit demselben Lautwert  $\text{'}\chi j^{w} i \zeta$ , im *Tso-chuan* reimend auftritt und so die Gegenprobe fehlt; es stellt sich einem solchen Unterfangen auch die Behauptung dieses Gelehrten an der genannten Stelle wie in seinem *T'ang-yün-cheng* (zit. *Tze-tien* s. v. 火) direkt entgegen, daß  $\text{'}\chi j^{w} i \zeta$  die ursprüngliche und eigentliche Aussprache des Zeichens sei. Zwar könnte man trotz der Verbrämung mit allerlei kindlich naiven Etymologien, in der sich das letztere gefällt, auf den Verdacht kommen, sie werde schließlich auch nur auf jenes Material gegründet sein, wie das ohne Zweifel bei der scheinbar in derselben Richtung weisenden Einordnung des Wortes bloß unter -i (Kl. 15) und nicht auch unter -uo (Kl. 17) in der jetzt gebräuchlichen Reintafel des *Shi-king* von Tuan Mou-t'ang der Fall ist; dann hätte sie natürlich gleich dieser alles Einspruchsrecht verwirkt. Aber Vermutungen sind keine Beweise, und es gibt doch immerhin zu denken, daß die i-Form offenbar doch zu den *fi*, *bi*, *vi* gewisser Tai- und Miao-tze-Sprachen hinüberleitet [wie andererseits das parallele *zuái* (燄 *Fang-yen* 10, 5a) von Ch'u zu den *fǎi*, *foi*, *p'ai* ihrer Vetter]. Das möchte doch für eine größere Verbreitung des Typus sprechen, so daß also in jener Angabe doch ein Körnchen Wahrheit steckte. Jedenfalls würde es unter diesen Umständen mindestens voreilig sein,  $\text{'}\chi j^{w} i \zeta$  für eine Einzelgruppe monopolisieren zu wollen. Aber so oder so, ob allgemein, ob Dialektform, bleibt doch die Folgerung bestehen, die sich aus dem Festgestellten mit Notwendigkeit ergibt: daß 燄 nichts für die Herkunft der Ode präjudiziert und daß demnach auch sie nicht an ihrem vorgeblichen Schauplatz entstanden zu sein braucht.

Sollte man ihn aber nun trotzdem für den wirklichen Schau-



platz halten wollen, wozu ja verlocken könnte, daß sich die Dichterin persönlich darauf tätig darstellt, so wäre doch keine Ursache, um einen Ausweg aus dem Dilemma besorgt zu sein. Er findet sich in der sehr ansprechenden Hypothese Dr. Halouns, die ich der mündlichen Mitteilung ihres Urhebers verdanke. Das Liedchen möge erst entstanden oder doch in den Kanon aufgenommen worden sein (beides fiel ja übrigens wohl häufig oder gar meistens zusammen), als Liang dem Kronlande der Chou angegliedert wurde, um ihm dann bis zu dem Einbruch der Jung 635 v. Chr. anzugehören: nämlich nach der bekannten Zwangsverlegung der Hauptstadt in den Osten, nach Loh-yang (770 v. Chr.), die, wie er festzustellen vermochte, diesen Einverleibungsakt im Gefolge gehabt hat. In der Tat würde sich die Schlußstrophe mit ihrem 王室如燬 . . . 父母孔邇, rätselhaft wie sie ist, doch weitaus ungezwungener auf die brennenden Nöte des Königshauses unter Yu-wang (die zum Überfluß auch im *Shi-king* II, 4, VIII, 8 mit emporschlagenden Flammen verglichen werden) und seinem Sohn P'ing-wang und auf die tröstliche Nähe dieses Fürsten — eben in Loh-yang — deuten lassen, als mit der ebenso gekünstelten wie schönfärberischen chinesischen Erklärung auf die Grausamkeit des letzten Shang und seinen heimlichen Gegner Wen-wang, der hier einem Beamten der Shang als Vorbild der Loyalität gegen diese hingestellt sein soll(!). Allerdings könnte man fragen, warum es denn da nicht unter den Oden dieses Kronlandes (王, *Shi* I, 6) stehe. Aber darauf gibt eine mehr als befriedigende Antwort die ebenfalls von Haloun ermittelte Tatsache, die seiner Vermutung zugleich auch stärkeren Halt verleiht, daß bei derselben Gelegenheit der unmittelbar an Liang und zum Teil noch in sein Gebiet hinübergreifender Bezirk, das heutige Sung-hien, als Lehen an einen Herzog von Chou gelangte. So entstand gewissermaßen ein anderes Chou-nan, dessen Lieder um so eher unter die des ursprünglichen eingereiht werden konnten, als sein Inhaber zum wenigsten in partibus auch noch der Landesherr in letzterem war; ja man könnte sogar — es ist freilich ein verwegener Gedanke — beinahe versucht sein, jene Fabel von der Sammeltätigkeit des ersten Chou-kung auf eine Verwechslung mit diesem späten Enkel zurückzuführen. Angesichts dieser verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten, durch welche die Position nach allen Seiten hin gedeckt wird, hört also auch diese anscheinend so unbequeme Ode auf, ein Hindernis auf dem Wege zu

sein. Und um ihn denn völlig zu ebnen, gibt uns schließlich die Siedelungsgeschichte, die auch jetzt wieder helfend einspringt, die erwünschte und vielleicht auch entscheidende Versicherung, daß Chou-nan und Shao-nan so gut wie gewiß im Süden nicht allzuweit über das Becken von Han-chung, im Westen nicht über die heutige SW-Grenze von *Shensi* hinausgereicht haben und von demselben Stamme, den K'iang, bewohnt gewesen sind. Das verschwommene Riesengebilde der chinesischen Phantasie schrumpft sonach zu einem kompakten und nicht einmal besonders großen Bezirke ein, da sich das Siedlungsgebiet in der Hauptsache wohl, das heute noch dünn bevölkerte Bergland verschmähend, auf die reichen Gefilde am mittleren Wei und oberen Han beschränkt hat; und die Homogenität seiner Insassen gibt die Gewähr, daß etwaige Sprachunterschiede — und daran wird es allerdings kaum gefehlt haben — doch höchstens mundartlicher Natur und darum nicht sehr stark gewesen sein werden. Der oben postulierten Gleichsetzung der Chou-nan-Oden mit denen des eigentlichen Chou steht also, wie mir scheint, von keiner Seite her etwas entgegen.

Dafür erheben sich nun aber andere Bedenken. Da sind zunächst die beiden Ausnahmen von vorhin — jene Urkunde vom Jahre 635 (s. o. S. 516) und das einem Beamten von T'an zugeschriebene Klagelied (= *Shu* II, 5, IX.; denn sie stellen auch Ts'i unter die Botmäßigkeit unseres Wortes. Das wird man ja nun nicht sonderlich schwer zu nehmen brauchen; die zwei Fälle (wenn die Ode überhaupt richtig lokalisiert ist) dürfen wohl um so eher für versprengte Posten — vielleicht aus dem benachbarten Lu — gehalten werden, als die sicheren Ts'i-Lieder (Buch 8 der *Feng*) nichts von 魯 wissen und das Vertragsdokument derselben Spätzeit wie die Lu-Oden angehört.

Schwerer fällt hingegen der Umstand ins Gewicht, daß es auch in einer Reihe von Gedichten vorkommt, deren Ursprungsort wenigstens bis auf weiteres nicht bestimmt werden kann. Denn da sich unter den *Siao-ya*, welchen sie sämtlich angehören, zum mindesten ein Lied findet, das nicht aus dem alten Chou-Gebiet stammt — nämlich II, 7, VI. Verfasser: Herzog Wu von Wei; — so besteht, jedenfalls theoretisch, die unerfreuliche Möglichkeit, daß auch sie sich aus anderen Landesteilen rekrutieren, wodurch dann der Verbreitungsbezirk des Hilfswortes vielleicht über ganz China ausgedehnt würde. Dem läßt sich anscheinend freilich entgegenhalten,

daß die nicht nach Chou zuständige Ode des Liang-fu von Jui (III, 3, III, durch das Tso-chuan, *Ch. Cl.* V, 228/30 gesichert) und die allerdings nicht ganz so gut beglaubigte des Herzogs von Fan (III, 3, X und XI) des 言 ermangeln; allein dieses argumentum e silentio — an und für sich schon ein schwacher Trost — kann hier um so weniger verfangen, als das Wort mitunter auch in Liedern fehlt, wo man es nach der Heimat ihres Verfassers eigentlich erwarten sollte, z. B. in II, 7, VI, im „*Eulenliede*“ des Chou-kung (I, 15, II) und in den Herzog Muh von Shao zugeschriebenen Stücken (III, 2, VI-VIII und III, 3, IX). Es bleibt somit nur übrig, unter Hinweis auf die geringe Anzahl der Belege eine Ausstrahlung anzunehmen — doch das ist ein Hilfsmittel, welches durch öfteren Gebrauch nicht eben an Stärke gewinnt — und es würde noch mehr davon einbüßen, wenn etwa auch die 13 Beispiele aus den oben erwähnten Liedern II, 3, IV; II, 4, III und IV, die ja keine ganz sicheren Kantonisten sind, hierher gerechnet werden müssen.

Indessen dieser Einwand operiert immerhin bloß mit einem unbequemen Vielleicht; ein sehr konkretes Hindernis aber stellt sich uns in der Verinselung (wenn ich so sagen darf) und der ethnischen Verschiedenheit der mutmaßlichen zwei Gruppen Chou und Wei I, in den Weg, denn sie liegen inselartig, ohne Zusammenhang miteinander, und — hier darf ich mich nochmals auf Haloun's Ergebnisse berufen — wie hüben die K'iang, so bildet drüben ein Jung-Stamm die breite Grundlage der Bevölkerung. Diese Kluft könnte offenbar nur noch durch den Nachweis überbrückt werden, daß eine starke Beeinflussung von einer der beiden Seiten her stattgefunden habe. Und das will bis dato leider nicht gelingen. Zwar sollte man denken, die politische Entwicklung so gut wie der Überschuß an Zeugnissen für 言 (32 oder gar 42 gegen 25) deute klärlich auf Chou als den Ausgangspunkt hin, und dafür könnte auch noch das Fehlen des Wortes in den Hymnen der Shang (*Shi-king* IV, 3) zu plädieren scheinen. Denn sie stammen ja mit Ausnahme der letzteren vielleicht aller Wahrscheinlichkeit nach noch aus der Zeit, da dieses Königshaus in Chao-ko, d. h. in Wei I, seine Hauptstadt hatte; wenn also 言 nicht darin gebraucht wird, so läßt sich das wohl als ein Beweis für seine spätere Einwanderung — eben unter den Chou — ansehen. Allein dem allen widerstreben zunächst die zwei *Shu-king*-Stellen (vorausgesetzt freilich, daß ich sie richtig ausgelegt habe), indem sie das Wort schon längst vor diesen im Wei-

Gebiete ansässig zeigen; und wie wäre es ferner zu erklären, daß es von seinen vermeintlichen Besitzern nicht über das ganze Chou-reich verbreitet, sondern bloß wie mit launischer Hand den oasenhaft zerstreuten Bezirken Wei I mit Cheng, Wei II und Lu sollte eingepflanzt worden sein, die sie doch nicht früher okkupiert oder tatkräftig durchdrungen haben, als z. B. das *yen*-freie Tsin? Gerade der relativ hohe Prozentsatz des Wortes in dem kleinen Wei II läßt vielmehr vermuten, daß es hier altüberkommenes Erbgut aus seinem Mutterlande, dem anderen Wei, ist. Meint man jedoch nun, daraufhin und etwa noch jener *Shu-king*-Zeugnisse halber den eigentlichen Wirt des Bazillus in dem letzteren Staate erblicken und somit die westöstliche Ausbreitung in eine ostwestliche verwandeln zu dürfen, so findet man sich abermals enttäuscht, denn es fehlt, soviel ich sehen kann, wenigstens vorläufig jeglicher Anhaltspunkt für die Annahme einer Beziehung von dort nach Chou hinüber, die namentlich eine Übertragung von dieser Art herbeizuführen vermocht hätte — man müßte denn zu der Konjektur greifen, das notorische (z. B. im *Shu-king* V, 4 so deutlich hervortretende) Bestreben der ersten Chou-Könige bei ihren Vorgängern in die Lehre zu gehen, habe auch das Idiom von deren Kernland bei ihnen eingebürgert: — und dem widersetzt sich wohl, was oben über die Shang-Oden gesagt ist. Das Hindernis kann also bis auf weiteres nicht genommen, sondern muß hingenommen werden.

Aber wenn diese Einwände, und vorab der letzte, die Dialekt-hypothese stark zu gefährden scheinen, so ist es andererseits unstrittig wieder recht merkwürdig und zweifellos Wasser auf ihre Mühle, daß dieselben *yen*-Gruppen, wenn ich sie so nennen soll, und zwar Chou und Wei I allein oder (einmal öfter) mit Einschluß von Lu, auch noch andere Wörter gemeinsam haben, welche den übrigen Landschaften fremd zu sein scheinen. Schon das Fang-yen (I, 34a; vgl. jetzt auch die Tabellen in Lin Yü-t'ang's Dissertation) registriert ein solches als Dialektwort von Chou-nan, Shao-nan und Wei I, nämlich

諒 (亮) *liang* „wahr“, „wirklich“, „glauben“ u. dgl., (ein Äquivalent für gemeinchinesisch. 信), und seine Angabe wird wenigstens für Yung (= Wei I) durch *Shi-king* I, 4, I, 1 und 2 bestätigt, dem wohl noch II, 5, V, 7 zugesellt werden darf, weil diese Ode nach der *Shi-king*-Vorrede aus dem unmittelbar benachbarten Su hervorgegangen ist. Doch hat Yang Hiung übersehen, daß das Wort zum

mindesten in klassischer Zeit auch in Lu gebräuchlich war (vgl. *Lun-yü* XV, 4; XIV, 18, 3 und *Méng-tse* VI, 2, 12).

Diesem kann ich denn aus vorklassischen Texten, vornehmlich aus *Shi* und *Shu*, noch folgende andere hinzufügen (wobei ich ihnen zuliebe die ebenfalls dreiherrischen voranstelle):

1. 思 *sze* eine der verkannten „particles“. Da sie für sich besprochen werden soll, so gebe ich hier bloß die nötigsten Nachweise: *Shi-king* I, 1, IX, 1—5; IV, 1 (I), 10 (Chou); III, 3, II, 7 (Wei I); IV, 2, III, 1—3 (Lu);
2. 匍匐 (蒲伏·扶服) *p'u-p'oh* (< *b'uo-b'ok*, *b'uo-b'uk*) „auf allen Vieren kriechen“ — ein Zweisilbler, welcher durch die schwankende Schreibung als nicht schriftsprachlich gekennzeichnet ist und wirklich einen ganz eigenartigen Typus hat<sup>1</sup> (= *Shi-king* III, 2, I, 4 (Chou); l. c. I, 3, X, 4 (P'ei = Wei I); *Méng-tse* III, 1, V, 3 (Lu); ibid. III, 2, X, 1 (Lu oder Ts'i?) sowie das mit 言 so gern verbundene
3. 薄 *poh* (< *b'ák*) „hei!“ (= *Shi* I, 1, II, 3; l. c. IV, 1 (I), VIII (Chou); l. c. I, 3, X, 2 (P'ei); l. c. IV, 2, III, 1—3 (Lu). (Die übrigen Belege siehe oben Seite 510.)

Demgegenüber sind nur für die beiden Hauptgruppen bezeugt:

- a) 卬 *ngáng* „ich“ (und zwar anscheinend meistens ein betontes, hervorgehobenes „ich“ und jedenfalls nicht nur „von Weibern gebraucht“, wie Gabelentz, *Chinesische Grammatik* § 403 gegen die Evidenz von *Shi* und *Shu* und trotz Legge nach chinesischem Vorgang behauptet) (= *Shi-king* III, 2, I, 8; l. c. II, 8, V, 4; *Shu-king* V, 7, 8, 11 (Chou); *Shi-king* I, 3, IX, 4 (P'ei); ferner
- b) 于以 *yü* (< *jü*)-i, ein Wortpaar von noch nicht ganz aufgeklärter Etymologie und Bedeutung („wohlan“, „gehen um zu“)<sup>2</sup> (= *Shi-king* I, 2, II, 1, 2 (neben 薄言); l. c. I, 2, IV, 2 (zusammen neunmal, in Shao-nan = Chou); *Shi-king* I, 3,

1 Angesichts der Form *bu-bak* ist es mir jetzt zweifelhaft geworden, ob es sich um eine Redublikation handelt, wie ich in meinem *altchinesischen Frage-satz* usw. (Mitteilung des Seminars für Oriental. Sprachen, Berlin, Ostasiatische Sektion, Bd. 18, S. 2 des Sonderabzugs) angenommen habe. Das Wort könnte eher geradezu fremd anmuten.

2 Vgl. Gabelentz, l. c. § 745h. Uhle (*Die Partikel 惟* „Wier“ usw. S. 22) mochte es als eine fragende Verbindung mit der Bedeutung „wo?“ „wozu?“ erklären; aber das scheint mir doch auf recht schwachen Füßen zu stehen.

VI, 3 (einmal, in P'ei). Vgl. dagegen die hübsch davon abgehobene Parallellform 越以 *yüeh* (< *jü"vt*);-t in Ch'en (= *Shi-king* I, 12, X, 3); und endlich

- c) 遐 (假, 瑕) *hia* (< *γa*), Parallellform von 胡 *hu* (< *γuo*) „wie?“ (= *Shi-king* III, 1, IV, 4; l. c. III, 1, V, 3; l. c. III, 1, IX, 6; l. c. II, 2, VII, 4, 5; l. c. II, 8, IV, 4 (?); l. c. IV, 1 (I) III; ? *Yih-king*, *Hlex.* XI, 2 (sämtlich Chou); *Shi-king* I, 3, XIV, 4; l. c. I, 3, IX, 2; III, 3, II, 7 (Wei I).

Gerade in diesem Wort sollte man nun glauben, eine unzweifelhafte Dialektform und damit zugleich einen schlagenden Beweis für die These gefunden zu haben. Denn hier scheint sich ja doch, anders als bei dem oben besprochenen 遐, ganz unzweideutig, weil namentlich auch durch die Identität des Schriftzeichens verbürgt, der Gemeinbesitz einer lautlichen Besonderheit, gewissermaßen ein Stück innersprachlicher, mundartlicher Lautverschiebung zu offenbaren, wie dergleichen Lin Yü-t'ang in der genannten Arbeit für andere alte Dialekte bereits festgelegt hat. Leider muß jedoch dieser schöne Traum schon vor der nüchternen Tatsache zerrinnen, daß derselbe Wechsel-*ia* (< *-a*) : *-u* (< *-uo*) auch sonst noch begegnet, ohne daß sich meines Wissens eine mundartliche Grundlage dafür auffinden ließe: man vgl. z. B. 遐 *ku* : *kia*, 賈 *ku* : *kia*, 胡福 *hu-fuh* „langwährendes Glück“ (= *Ngü-li* 2, 16b, in Bekappungsspruch); 遐福 *hia-fuh*, dass. (= *Shi-king* II, 1, VII, 2; l. c. II, 7, II, 2). Und es ist noch dazu sogar möglich, daß diese Spaltung überhaupt erst einem späteren Zeitraum angehört, wenigstens spricht Ku Yen-wu im *Shi-pen-yün* (z. B. HTs'KK 8, 2a, 6a; 11, 13b; 17, 4b) nicht bloß den Zusammensetzungen mit dem Phonetikum 遐, sondern sämtlichen jetzt gleich diesen in Reimklasse 5 untergebrachten Wörtern auf *-ia* (< *-a*), also der überwiegenden Mehrheit des ganzen Typus, mit aller Bestimmtheit den ursprünglichen Auslaut *-u* (< *-uo*) zu, und in der Tat reimt gerade auch die phonetische Sippe 遐 -- wenn man nicht etwa Reim-dich-oder-ich-fress-dich-Kombinationen wie Cheng K'ang-ch'engs 遐 *kia* : 入 *šip* (< *ššip*) ernst nehmen will -- im *Shi-king* bei vokalischem Auslaut immer nur mit dem Lautwerte *hu* (< *γuo* bzw. *ku* < *γ'uo*), (so u. a. auch auf 胡 selbst: *Shi-king* I, 15, VII, 2; vgl. auch 遐 = 胡 in einem jüngeren Zitate des PWYF). Hat der chinesische Kritiker recht mit dieser Behauptung, so läge also in 遐 gar keine eigene Sprachform vor, und es bliebe wohl nur noch übrig, eine eigen-

Schriftform, d. h. eine jener örtlichen Zeichenvarianten oder, wenn ich so sagen soll, Schriftdialektformen darin zu erblicken, wie sie in der älteren Literatur so häufig und bezeichnenderweise namentlich in Chou-Dokumenten beliebt sind, vorab im Chou-li, dessen Urtext nach den Kommentaren zu urteilen, geradezu davon gewimmelt haben muß. Damit ginge die Übereinstimmung nun freilich der Hälfte ihres Inhaltes verlustig, aber sie wäre doch immerhin noch auffallend genug, um einen engeren Zusammenhang zwischen den beiden Gruppen anzuzeigen, ja jene graphische Eigenbrödelei der Chou könnte im Verein mit einer anderen Erwägung sogar einen noch verheißungsvolleren Ausblick zu eröffnen scheinen. Es ist nämlich zu alledem nicht einmal so ganz sicher, ob 遐 überhaupt zum ererbten Eigengut von Wei I, gerechnet werden darf, denn in diesen Liedern (= *Shi-king* I, 3, IV, 1—4; l. c. I, 3, XI, 1, 2; l. c. I, 4, III, 2 und l. c. I, 4, VIII, 2) tritt das in den meisten übrigen Landesteilen — Cheng, Wei II, T'ang, Ts'in, Ch'en, Ts'ao — gebräuchliche 胡 beinahe viermal so oft (11mal gegen 3mal) auf; und da es nun dort bloß in der charakteristischen Verbindung 不遐 „nicht vielleicht?“ „nicht etwa?“ vorkommt, diese aber sonst nur noch in einer Ode der Chou (l. c. III, 1, IX, 6) zu finden ist, denen überdies auch die Schöpfung des präsumptiven Sonderzeichens recht wohl zuzutrauen wäre, so läge der Gedanke also nicht fern, daß sie aus Chou importiert sei, und daraus würde sich dann auch für die Herkunft des 言 wie der übrigen Parallelen Kapital schlagen lassen. Allein so ansprechend eine derartige Lösung sein möchte — man wird sich auch hier wieder bescheiden müssen; denn das Material ist doch viel zu dürftig, als daß ein dauerhafter Schluß zumal von solcher Tragweite daran geknüpft werden könnte.

Und so geht es, wie man ja schon bemerkt haben wird, bei diesem Problem durchweg: überall liegen Fußangeln, und es ist so vertrackt auf Zwar und Aber, Allerdings und Indessen gestellt, daß der Gang der Untersuchung so ziemlich einem Eiertanz oder auch der — wie man fast sagen möchte — Ritualgymnastik des Ngi-li mit ihrem beständigen Vor- und Zurücktreten, Hierhin und Dorthin, Nehmen und Wiedergehen ähnelt, und diese „Reise im Zickzack“ darum kein Ziel zu erreichen scheint. Alles zusammengenommen will es mich aber doch bedünken, als ob das Für dem Wider hinreichend an Stärke überlegen sei, um der Dialekthypothese die größere Wahr-

scheinlichkeit zu sichern; für eine klipp und klare Entscheidung werden wir uns freilich wohl auf die Zeit vertrösten müssen, wo die chinesische Dialektforschung ihre mit Lin's Dissertation so vielversprechend begonnene Arbeit bis zu einer vollständigen Übersicht über die mundartlichen Verhältnisse Altchinas gefördert haben wird. Fällt ihre Antwort zustimmend aus, wird man dann weiter auch die (freilich recht kühne) Frage aufwerfen dürfen, ob das Verschwinden des Wortes aus der Literatur gegen Ausgang des 7. Jahrhunderts v. Chr. etwa mit seiner Eigenschaft als Dialektwort und zwar als Dialektwort gerade auch der Chou in Verbindung steht, deren Königsmacht ja damals in starkem Niederstieg begriffen war — eine Frage, die eng zusammenhängt mit dem reizvollen, aber meines Wissens noch gar nicht beachteten Problem, wie denn eigentlich die klassische Sprache entstanden ist, die uns nicht lange nachher oder — wenn Kuan-tze echt sein sollte — schon in derselben Zeit als ein fertiges Kunstwerk entgegentritt, welcherlei Faktoren ihr Aufkommen bewirkt und gefördert haben.

Doch das ist Zukunftsmusik; vorläufig werden wir uns mit dem Ergebnis begnügen müssen, daß 言, wenn die vorstehenden Ausführungen das rechte treffen, ein Hilfswort von pronominaler Abkunft ist, das nur der vorklassischen Sprache eignet und möglicherweise einer mittel- oder westchinesischen Mundart entstammt.

— — — — —



## THE FENG-FU (SONG OF THE WIND)

By SUNG YÜH.

EDITED, TRANSLATED AND ANNOTATED

by ED. ERKES.

The Feng-fu 風賦, Song of the Wind, is a composition in rhythmical prose by Sung Yüh, the nephew of the famous K'üh Yüan and author of various poems contained partly in the Elegies of Ch'u and partly in the Wen-süan. The following translation is not the first one, as I thought when I undertook it. During the course of my occupation with it, I came by accident over the Latin translation which Father Zottoli gives in vol. V of his „Cursus Litteraturae Sinicae“, pp. 642—645, and soon afterwards I heard of the English translation published by Mr. Arthur Waley in his anthology „170 Chinese Poems“ (London 1918, pp. 24—26). Mr. Waley had the kindness to oblige me with a copy of this book which I was not able to procure in Germany, so that I could compare his rendering with mine. Though Father Zottoli's and Mr. Waley's translations are both very good, still I do not think my edition quite superfluous, as neither of them is accompanied by a critical commentary. Besides, the translation of Zottoli, though almost literal, is very difficult to understand without the Chinese text, and Mr. Waley's translation is chiefly meant for poetical reading and not for philological purposes.

Two Chinese editions of the Feng-fu were at my disposal, one of them contained in the Wen-süan, vol. XI, pp. 31b—33a, and the other in the Fu-chao, 2, 3b—4a. Only the text of the Wen-süan is accompanied by a commentary, and its readings are generally to be preferred.

禁襄王游於蘭臺宮·宋玉景差侍·

King Siang of Ch'u wandered to the palace of the Orchid terrace  
Sung Yüh and K'ing Tz'e accompanied him

Siang-wang of Ch'u (B. C. 298—263, with his full name K'ing-siang 頃襄, was the son of King Huai 懷 who banished K'üh Yüan. — 游 is taken by Waley in the sense of „to feast“. The reading 淤 „mud“ is of course to be rejected and probably a simple misprint. — On the poet King Tz'e, the probable author of the Ta-chao contained in the Ch'u-tz'e (see Asia Major I, 67—69), compare Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, p. 183. The commentary only remarks that he was, like Sung Yüh, a high official of Ch'u. — 侍 (man + eunuch, guard of honour, to attend, to accompany. Waley translates „to wait upon him“.

有風颯然而至。王乃披襟而當之曰。

There a gust of wind arose and reached them. The king there-upon opened his lapel and stood against it, saying:

颯 or 颯 sah' „a gust of wind“ (also read lih', a strong wind) is, according to the Tze-tien, to be read suoh' in this passage.

快哉此曰寡人所與庶人共者邪。

„Truly fresh is this wind that the lone man shares with the common people“.

宋玉對曰。此獨大王之風耳。庶人安得而共之。

Sung Yüh answered: „This is really only the wind of the Great King. The common people, how could they attain to share it?“

王曰。夫風者天地之氣。溥暢而至。不擇貴賤高下而加焉。

The king said: „Well, as to the wind, it is the breath of heaven and earth. Everywhere it spreads and reaches to; it does not prefer the noble to the vulgar, nor the high to the low, but abandons itself.

暢 (stretch + sunlight), to illuminate everything, to penetrate everywhere. — 貴賤 is explained by the comm. as 美惡 „the beautiful and ugly (good and bad ones“.

今子獨以爲寡人之風。豈者該乎。

Now you represent it as being only the lone man's wind. Is there perhaps an explanation of this?“

宋玉對曰。臣聞於師。枳句來巢。空穴來風。

Sung Yüeh answered: „Your servant has heard from his teacher that the crookedness of the lemon-trees attracts nests, and the empty caves attract the wind.

枳 a thorny lemon or orange-tree. 來 lit. „let come“. — The comm. refers to the beautiful description of the origin of the wind given by Chuang-tze I (2), 5b—6a (Legge, Texts of Taoism, I, 177—178).

其所托者然則風氣殊焉。

This depends upon their quality This breath of wind is different.

然 is to be taken as a nomen, „state of being, quality“. — The insertion of 固 after 者 is rejected by the comm.

王曰。夫風始。安生哉。

The king said: „Well, as to the origin of the wind, how is it produced?“

宋玉對曰。夫風生於地。起於青蘋之末。

Sung Yüeh answered: „Well, the wind originates on the earth; it rises from the ends of the green water-plants.

The 蘋 p'in is explained by Couvreur as the marsilea quadri-folia. The comm. gives an explanation from the Erh-ya: 萍其大者曰 | „large water-plants are called p'in“. Father Zottoli adds the following note, probably taken from a commentary not accessible to me: „Exurgit e fluviiis, in quorum superficie marsilea fluctuat“.

侵淫谿谷。盛怒於土囊之口。

Slowly it penetrates gorges and valleys; strong and furious it becomes at the mouths of the earth-sacks.

T'u-nang, earth-sacks, are large caves in which the wind is caught. The comm. adds: „Yin and Yang become furious and produce the wind“.

綠泰山之阿。舞於松柏之下。

At the green slopes of the T'ai-shan it dances underneath the pine trees and cypresses.

The comm. explains 阿 „slope“ by 曲 „curved part“.

飄忽淪. 滂激颶熖怒.

It whirls suddenly and roars terribly; quickly and angrily it howls and flies.

忽 to forget, to neglect, to break off, suddenly. — 熖 is explained by 飛 „the flight of the fire“.

𩇑𩇑雷聲. 迴穴錯迂.

It grumbles low with the thunder's voice; it turns round within the caves, confused and turbulent.

蹶石伐木. 梢穀林莽. 至其將衰也.

It rolls down stones and tears down trees; it ravages and kills the jungle, until it wants to abate.

Waley takes 至 in the sense of „but“ (comp. Gabelentz, Chinesische Grammatik, § 1440), and connects the following phrase with the next sentence: „But at last abating it spreads“ etc. But in view of the 也, I prefer to take it as a clause of the foregoing sentence.

被麗披離衝孔動楗.

In dispersing, it bounds against hollows and shakes bolts.

The four characters 被麗披離 are explained by the comm. as 四散之貌 „four appearances of dispersion“, and therefore, as proper equivalents are wanting in English, translated by a single phrase, as is also done by Waley and Zottoli.

𩇑煥粲爛離散轉移.

Gleaming and glittering, shimmering and glistening it disperses and spreads, changes and passes by.

𩇑 is explained by the comm. as 鮮明貌 „the appearance of fresh light“.

故其清涼雄風則飄舉升降.

Thereby this clear, cool, male wind then whirling falls and rises together.

雄 a male bird, male.

乘凌高城. 入於深宮. 邸華葉而振氣.

It rushes over the high castle and enters the deep palace; it reaches the flowers' leaves and raises their odours.

邸 (the palace of a prince) is wrongly put in for 抵 to reach (Comm.: 通 to penetrate.) — 乘 lit. „to ride“.

徘徊於柱椒之間.

It flits between the cassia and pepper-trees.

徘徊 to flit, 徊 to move up and down; both characters together also mean „irresolute“. 柱 cassia-tree or osmanthus (as Waley gives it). 椒 pepper = 椒樹 pepper-tree.

翺翔於激水之上將擊芙蓉之精.

It rises over the streaming water and wants to touch the inner part of the hibiscus.

激 a rapid, 激水 water streaming quickly. Waley translates „the fretted face of the pond“.

獵蕙草離秦衡.

It passes through the fragrant grasses and disperses the Ts'in and Heng herbs.

獵 to chase, is explained by the comm. as 歷 to pass by or through something. — 蕙 an orchid, fragrant. — 秦 is explained by the comm. as 香草 „a fragrant grass“; by the Tze-tien, following the Shuoh-wen, as 禾名 „the name of a herb“. — 衡 the comm. explains as 杜 |, the ligularia, and gives a passage quoted in the Tze-tien as being taken from the Ts'ien Han-shu 地理志: 秦衡出於隴四天水 „the Ts'in and Heng come from the T'ien-shui in Lung-si“ (in the eastern part of Kan-suh). They seem to have been rare exotic plants.

概新夷被莢楊.

It presses down the fresh blossoms and covers the sprouting willows.

概 to make equal, to press down. — The 新夷 are, after the comm., identical with the 留夷, liu-i mentioned in the Shang-lin-fu, a poem by Sze-ma Siang-ju (Fu-chao 2, 22a)

迴穴衝陵蕭條衆芳.

It turns round in the caves and rushes against the hills, making lonely all the fragrant (plants).

蕭 artemisia; lonely; 條 a thin branch, long; | | siao-t'iao lone.

然後徜徉中庭北上玉堂。

Then it whirls through the middle court and rises northwards to the Jade hall.

I have followed the comm. in accepting the reading 徜徉, which is explained by 猶徘徊 „like flitting here and there“, whereas Waley prefers to read 倘佯 and translates „then it pauses in the courtyard“. The wind turns to the north, because the door of the hall shows southwards, as the doors of Chinese houses always do (see Conrady, China, pp. 509—10).

躋於羅幃·經於洞房。

Reaching the gauze curtains, it enters the bridal chamber.

洞房 lit. „the cave room“, a dark room, bridal chamber.

乃得爲大王之風也。

Thus it manages to become the Great King's wind.

故其風中人·狀直慄慄·憊憊·清涼·增歎。

Therefore, if this wind hits men, (though their appearance be rigid, sorrowful, miserable, chilly and terrified, it refreshes and cools (them), increasing its sobbing.

清清冷冷·愈病析醒。

Quite fresh and cool, it eases sickness and disperses drunkenness.

愈, lit. „to improve“; the comm. explains it as 差 „to remove“. 析 lit. „to split“ (tree — axe, „to divide“).

發明耳目·寧體使人。

It makes ears and eyes clear; it quiets down the limbs and makes men feel pleasant.

此所謂大王之風也。

This is what is called the Great King's wind.

王曰·善哉命事·夫庶人之風·豈可聞乎·

The king said: „Truly well you have spoken of this matter. Now, as to the wind of the common people, perhaps I could hear (something about it)?“

宋玉對曰·夫庶人之風·塢然起於窮巷之間·

Sung Yüh answered: „Well, the wind of the common people whirling rises from the space of empty lanes.

塢然 is explained as 風起之貌 „the appearance of the wind rising.“

堀堞揚塵·勃鬱煩冤·衝孔襲門·

The hollow dust-clouds spread dust; at once hot and dense it moans, and rushing on it hollows the double gateways.

堀, v. l. 窟, same meaning. The v. l. 課 task for 堞 dust-cloud gives no meaning and is therefore to be rejected. — 勃鬱煩冤 „the appearance of the whirling and turning round of the wind“ (風迴旋之貌). 襲 (dragon + garment), a glittering garment, outer garment, double.

動沙堞·吹死灰·

It moves the sand and dust and blows into the dying ashes.

The reading 堞, ngou dust-heap instead of 堞 is rejected by the commentary, but put into the text by Zottoli.

駭溷濁·揚腐餘·

It disturbs muddy water and mire and lifts up rotten offal.

邪薄入襲牖·至於室廬·

Sideways and feeble it enters the jar-windows and reaches the cottage's wickerwork.

In poor huts, jars were often used as windows, see Li-ki, Ju-hing (SBE 28, 405).

故其風中人·狀直慙溷鬱邑·

Thus this wind hits men. (Their) appearance is rigid, miserable, dreary, oppressed and frightened.

邑 stands for 悒 afraid. — 慙 is explained by 惡 bad; 溷 by 亂 confused.

毆溫致濕。中心慘怛。生病造熱。

It drives away warmth and causes humidity; it penetrates the heart to sorrow and anxiety, generating sickness and trouble.

慘怛 the comm. explains by 憂勞 „sorrow and trouble“.

中脣爲胗。得目爲蔑。

If it hits the lips, it produces pustules, if it gets at the eyes, it produces cataract.

胗, v. l. 疹 pustules; 蔑 stands for 瞶 cataract. The comm. explains it by 眇 eyesore and quotes a passage from the Lū-shi Ch'un-ts'iu: 氣鬱處目則爲 | . „If the atmosphere presses upon the eyes, then cataract is caused.“

啗齧嘯獲死生不卒。

It gnaws and bites and causes him whom it catches to cough; it kills life before it (ought to) end.

此所謂庶人之雌風也。

This is what is called the female wind of the common people“.

雌 a female bird, female. The comm. says: | 風早惡之風 „the female wind is the wind of vulgar badness“.



## MISZELLEN — MISCELLANIES

### EINIGE SINOLOGISCHE DESIDERATE<sup>1</sup>

Von E. HAENISCH.

A. Lexikalische. 1. Das Wörterbuch, das wir brauchen, um genau und zuverlässig aus dem Chinesischen zu übersetzen, ist uns noch nicht beschert. Das einzige unter den bisher vorhandenen Lexika, das dem wissenschaftlichen Bedürfnis in seiner Art entspricht, weil mit Belegstellen versehen und auf gediegene Arbeiten gegründet, der *Couvreur*, reicht im Stoff nicht aus.

Über den Wert des von der Commercial Press herausgegebenen *Tz'ě-yüan* herrscht wohl nur ein Urteil, das der Anerkennung. Wir können das Buch bei unseren Arbeiten nicht mehr missen. Es ist in der Stoffmenge dem *Couvreur* weit überlegen, es bringt Textstellen sehr guter Auswahl mit einer, allerdings zu wenig bestimmten, Stellenangabe. Aber rein chinesisch ist es für uns noch nicht das Werkzeug, dessen wir letzten Endes bedürfen. Bei jeder Erklärung haben wir neue Rätsel zu gewärtigen. Ja, läge es vor, in eine europäische Sprache zuverlässig übersetzt! Kann die Verlagsanstalt diese sinologische Großtat in einer englischen Ausgabe lösen? Oder wird die Aufgabe uns überlassen bleiben? Das Wörterbuch besteht aus 10 Teilen — woraus eine große Menge für die Wissenschaft entbehrlichen modernen, europäischen und technischen Wustes unter den Tisch fallen dürfte — unter 10 Arbeiter verteilt, ein Stoff, dessen Übersetzung nicht unmöglich ist, aber doch eben unwahrscheinlich. Nun, auch schon mit der Übersetzung belangericher Einzelartikel aus dem *Tz'ě-yüan*, zur Ergänzung des von *Couvreur* Gebotenen, wäre der Sache gedient.

Das gleiche gilt übrigens für die chinesischen literarischen Konkordanzen, deren vollständige Übersetzung eine Utopie bedeutet. Auch hier würde die Bearbeitung von wichtigen Einzelkomplexen unsere Lexikographie

---

<sup>1</sup> Nach einem Vortrage auf dem deutschen Orientalistentag. Hamburg 1926.

außerordentlich fördern. Nähmen wir z. B. den Komplex 世 shi Generation aus dem Pei-wen yün-fu mit etwa 300 Verbindungen oder die Farben- und Zahlenkategorien aus dem P'ien-tzë lei-pien. Auch eine Behandlung der buddhistischen Zahlenkategorien aus dem Tripiṭaka wäre erwünscht.

2. Legge's Klassikerübersetzungen bilden, und daran wird auch die Kritik nichts mehr ändern, einen der Grundsteine, auf denen unsere sinologische Wissenschaft steht. Als besonders wertvoll werden die den Übersetzungen angehangenen Indices empfunden (obschon in ihnen die Verbindungen nicht stark berücksichtigt sind). Aber ihre Brauchbarkeit wird beeinträchtigt durch sehr umständliche Einteilung und daher mühseliges Nachschlagen sowie durch mancherlei Unzuverlässigkeit in den Angaben. Hätten wir diese Indices mit den ausgeschriebenen Phrasen, Text und Übersetzung, zusammengestellt zu einem Stellenwörterbuch der Klassiker, so wären wir unserem lexikographischen Ziele mit einem Male einen gewaltigen Schritt näher gerückt. Um einen Anfang zu machen, hat das Leipziger Ostasiatische Seminar mit der Ausschreibung des Index zu Mencius begonnen, deren Abschluß etwa zu Ostern zu erwarten ist.<sup>1</sup> Zum Herbst ds. Js. (1927) könnte ein Legge-Wörterbuch für die Szë-shu fertig sein. Mitarbeit ist erwünscht vor allem hinsichtlich des I-king und Tso-chuan, von welchen ja noch keine Indices vorliegen.

3. Indices zu den Philosophen, soweit übersetzt, und zur Aufsatzliteratur sowie zu den Dichtern müßten folgen, auch aus Chavannes' Shiki-übersetzung die literarischen Noten zur Ergänzung der Wörterbücher ausgezogen und geordnet werden.

4. Von besonderer Wichtigkeit erscheint eine Sammlung literarischer Ellipsen.

B. Sachliche. 5. Giles' biographisches Wörterbuch ermangelt der Quellenangabe, ebenso wie das von der Commercial Press herausgegebene Chung-kuo jen-ming ta tz'ë-tien 中國人名大辭典. Es muß in einer Neuausgabe jedem Artikel die Literaturstelle beigelegt werden, an der wir Näheres nachlesen können (wie die betr. Biographien in den Annalen).

6. Daß bei einer Neuauflage von Wylie's "Notes on Chinese literature" wir nicht wieder eine unveränderte Textausgabe des Originals erleben dürfen, ist wohl selbstverständlich.

7. Die Beamtentitel sind uns bei geschichtlichen Arbeiten stete Steine des Anstoßes, denn sie sind lexikalisch noch bei weitem nicht vollständig

1 Er liegt jetzt in 4500 Zetteln fertig vor.

erfaßt, auch nicht im Tz'ě-yüan. Wörtliche Übersetzungen haben keinen Nutzen. Die Werte haben im Laufe der Zeit zu stark gewechselt, vgl. Marschall, Wachtmeister, Quartiermeister. Die Erkenntnis der richtigen Funktion und des Ranges, oft von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis des Textes, ist die Voraussetzung für eine feste Terminologie, deren wir dringend bedürfen. Es ist dazu die Durcharbeitung und Indizierung des Li-tai-chih-kuan piao 歷代職官表 nötig, das seinerseits den Stoff der Annalen bietet, aber von der Mandschuzeit aus orientiert ist. Es heißt also zunächst hierzu einen Index schaffen, danach eine Darstellung mit fester Terminologie. Wertvolle Vorarbeiten sind Mayer's "Chincse Government", unentbehrlich für die Mandschuzeit, und Éd. Chavannes' "L'organisation administrative des T'sin et des Han", App. I in Bd. II der Mém. hist., diese letztere leider ohne Index. Die Pfizmeyerschen Beiträge über das Beamtenwesen der T'ang wären nachzuprüfen.

8. Biot-Playfair's Nachschlagebuch für Städtenamen entsprechend wünschen wir uns ein solches für Berge, Flüsse, Seen und sonstige Ortsbezeichnungen. Das große geographische Handbuch Ta Ts'ing i-t'ung chih 大清一統志 müßte die Quelle bilden. Auch hier könnte zunächst mit Einzelarbeiten vorgegangen werden, z. B. „die Berge und Flüsse der Provinz Kiangsi und ihre Namen im Laufe der Geschichte, mit Index“.

9. Die Nachprüfung von Mailla's „Histoire générale de la Chine“ an der Hand des T'ung-kien-kang-mu-Textes, vielleicht zunächst nur über einen größeren Abschnitt hin. Auf M. beruht, abgesehen von Chavannes' „Mémoires historiques“, noch jede Darstellung der chinesischen Geschichte. Häufiger als einer Anerkennung dieser Tatsache begegnen wir aber Kritiken und Vorwürfen über Auslassungen und Einschiebungen, Paraphrasen, ungenauen oder gar falschen Übersetzungen — meist allgemein ausgesprochen und ohne Beleg. Es wäre an der Zeit, statt neuer Geschichtsdarstellungen einmal ein klares Urteil über Eigenart und Wert jenes Riesenwerkes zu erhalten, gegebenenfalls eine Neubearbeitung.

C. Technische. 10. Herstellung von Lautplatten. Zunächst mundartliche Aufnahmen (gleiche Texte in verschiedenen Dialekten, womöglich auch aus dem Munde eines gut sprechenden Europäers, zur Demonstration der Fehlerquellen). Vor allem aber Aufnahmen von Rezitationsarten (Lieder aus dem Shi-king, Stellen aus anderen Klassikern, aus Aufsätzen, aus der Geschichtsliteratur, Proben aus der T'ang-Poesie, dem Roman, buddhistischen Sutras und Formen, dem heiligen Edikt, der Zeitung). Es handelt sich darum, Gewährsmänner zu finden, welche die verschiedenen Stilarten der Rezitation noch beherrschen.

11. Und zum Schlusse, aus rein praktischen Erwägungen heraus, noch einmal der Vorschlag zur Einigung in der Umschreibungsfrage. Zur Transliteration — die Transkription für phonetische und neusprachliche, dialektische Arbeiten ist eine andere Sache — wähle man Wade mit unterscheidenden Anlauten (ki und tsi statt chi, kü und tsü statt chü, hi und si statt hsi, hü und sü statt hsü) und einem h für den alten Auslautskonsonanten. (Also W. chi wird zu ki oder tsi, W. chih zu chi; chih bleibt für chik, chip, chit.) Diese Umschreibung, die allen nicht überspannten Ansprüchen gerecht und in praxi von der Mehrzahl der Sinologen schon angewandt wird, sollte durch freiwillige Anerkennung zum Gesetz erhoben werden.

## ZU BUDDHACARITA I, 26 TIBETISCHER AUSGABE.

Von FRIEDRICH WELLER.

In der Deutschen Wacht, Jahrgang 1926, Heft 2, S. 39<sup>1</sup> hat Herr Dr. v. Zach eine Besprechung meiner Ausgabe der ersten acht Gesänge des tibetischen Buddhacarita erscheinen lassen. Ich möchte mir gestatten, dazu folgendes zu bemerken:

Die Vorschläge, die v. Zach über die Art macht, wie ein solches Buch am praktischsten eingerichtet wird, sind richtig. Denn es ist zweifelsohne am besten, Text und Übersetzung Seite neben Seite zu drucken und die nötigen Anmerkungen ebenfalls auf den betreffenden Seiten zu haben.

Leider ist es mir nicht möglich gewesen, so zu drucken, da ich das dazu nötige Geld nicht besitze. Wenn Herr Dr. v. Zach jemanden weiß, der die erforderlichen Gelder zum Ausgleich der Rechnung zur Verfügung stellt, bin ich nur allzuerne bereit, die Art, wie Grünwedel seine Texte mit Übersetzungen gedruckt hat, zu übernehmen, aber solange diese Geldquelle nicht nachgewiesen wird, sind leider die besten Ratschläge illusorisch. Der Preisunterschied ist beträchtlich.

Im weiteren Verlaufe seiner Besprechung spricht sich v. Zach dahin aus, daß die mangelhafte Abkürzung von Literaturnachweisen ein Hindernis für den Studenten sei, das Buch zu benutzen. Als Beispiel führt er an, daß ich die Arbeit Gawronskis nur unter dem Namen des Verfassers anführe unter Beigabe der Seitenzahl. Ich war allerdings der Meinung, daß diese Arbeit Gawronskis jedem bekannt sei, der sich mit dem Buddhacarita abgibt. Sie wird in späteren Arbeiten zum Buddhacarita immer angeführt. Auch hatte ich geglaubt, daß jeder, der etwas über das Buddhacarita schreibt oder sich wissenschaftlich damit beschäftigt, wenigstens Winternitz'

---

<sup>1</sup> Ich kann keine genaue Stelle angeben, da mir nur das betreffende Blatt vorliegt.

Geschichte der Indischen Literatur vorher aufschlägt, wo der erwähnte Artikel Gawronskis im zweiten Bande S. 375 angeführt ist. Ich hielt also diesen kurzen Verweis bei der Bekanntheit der Arbeit für ausreichend, auch solange ein Verzeichnis der benutzten Bücher nicht beigegeben ist.

Dann kann ich nicht finden, daß der Begriff „Schallanalyse“ unklar sei, wie v. Zach meint, er ist vielmehr ganz eindeutig. Ich für mein Teil kann mit dieser Untersuchungsmethode nichts anfangen, aber deshalb besteht sie doch, und zwar nicht erst seit gestern. Soweit ich unterrichtet bin, sind die ersten Beobachtungen, auf die sie sich stützt, von Rutz vor dem Kriege veröffentlicht worden, und bei dieser einen Arbeit ist es seitdem nicht geblieben; es haben auch andere hier mit eingegriffen. Von einer Unklarheit meinerseits kann gar keine Rede sein, vielmehr ist die Sachlage so, daß Herrn Dr. v. Zach diese Entwicklung entgangen ist. Das ist bei seiner Entfernung von Europa und den Verhältnissen der Kriegsjahre mit ihren Folgen nicht verwunderlich, und niemand wird v. Zach daraus einen Vorwurf machen, aber ehe man einem anderen einen Vorwurf macht, sollte man sich doch fragen, ob der Grund dafür, daß man etwas nicht versteht, nicht bei einem selbst liegt, zumal wenn man sein Urteil einem Leserkreis vorträgt, der selbst kein Urteil fällen kann.

Zu solchen Hindernissen für den Studenten gehören dann nach v. Zach weiter „verwickelte textkritische Hypothesen (z. B. über die Asitaeisode), für die sich der Anfänger gar nicht interessieren kann und darf“. Dann kann er sie ja überspringen. Außerdem kommen mir die Untersuchungen gar nicht verwickelt vor, soweit meine Kenntnis der Verhältnisse reicht, werden auch an den jungen Indologen da noch andere Anforderungen gestellt. Solche, und zwar sehr viel verwickeltere, Untersuchungen sind in der Indologie an der Tagesordnung; jeder ältere Student ist damit vertraut.

Zum Schlusse des Absatzes führt v. Zach aus, daß zu solchen Hindernissen für die Benutzung auch „das Fehlen einer Zusammenfassung grammatischer und lexikalischer Resultate, wie sie z. B. Hermann Beckh in seiner Ausgabe der tibetischen Übertragung eines anderen Sanskritmahākāvya, des Meghadūta des Kālidāsa (Abhandl. preuß. Akademie 1908) in glänzender Weise geliefert hat“.

Hier sind zunächst die sachlichen Angaben ungenau und unvollständig. Die Beckhsche Bearbeitung des tibetischen Meghadūta ist

nämlich einmal nicht in einem Bande erschienen, sondern in dreien, und zwar ist die Ausgabe und Übersetzung 1907 (nicht 1908) ausgegeben worden. Da die Textausgabe am 7. 11. 1906 zum Druck eingereicht wurde, war sie 1906 abgeschlossen. 1907 erschien dann noch Beckhs Beitrag zur Textkritik des Meghadūta, die Vorrede trägt das Datum des 18. 5. 1907. Die Beiträge zur tibetischen Grammatik allein erschienen 1908 (14. April). Die Arbeit erstreckte sich also zum mindesten über zwei Jahre, der Text umfaßt 117 Verse.

Das erste Drittel des Buddhacarita umfaßt 522 Verse, die Zusammenstellung beider Werke ist also schon aus diesem Grunde nicht ganz billig, sodann weiß ich wirklich nicht, was jemand mit einer grammatischen Zusammenfassung soll, solange Text und Übersetzung nicht in extenso vorliegen, und dann wäre auch aus meinem Vorwort zu ersehen gewesen, daß ein Tibetisch-Sanskritisches Glossar in Aussicht gestellt ist. Im übrigen hat v. Zach ja die diesbezüglichen Ergebnisse seiner Arbeit am Lit'aipo auch noch nicht veröffentlicht.

Im Schlußabsatz bespricht dann v. Zach die von mir gebotene Übersetzung der Verszeilen a und b des Verses I 26. v. Zach schreibt:

„Auch was die deutsche Übersetzung betrifft, bin ich, obwohl nur Österreicher, mit Wellers Leistungen nicht zufrieden. Ich will hier nur ein Beispiel bringen, wobei ich dem transkribierten tibetischen Text die Wortbedeutungen nach dem Tibetan-English Dictionary von Sarat Chandra Das (das in den Händen jedes Tibetisten ist) beifüge, so daß selbst der Laie in den Stand gesetzt ist, sich eine wort- und sinngetreue Übersetzung zu formen.

Strophe 26 des ersten Gesanges:

*mk'a-hgroi-bya ni mt'o-minsgra-sgrogs, ri-dvags kyang*

sky-going bird (Subjektpartikel) loud not sound produce, mountain-game too,

*chu-klung dang ri-chu yang shi-bar bab gyur-la.*

rivers with mountain-torrents too calmness-by descend becoming.

Die über den Himmel fliegenden Vögel brachten keinen lauten Ton hervor, ebensowenig das Wild der Berge,

Auch nicht die Ströme und Gießbäche, die zu ruhig fließenden Gewässern wurden

(Der Dichter will sagen: die ganze Natur schwieg, ergriffen von dem erhabenen Moment der Geburt Buddhas.)

Weller übersetzt: Die Vögel stießen leise Rufe aus und die Gazellen und auch die Flüsse, indem auch das Wasser ruhig floß. Man denke nur: die Flüsse stießen leise Rufe aus!“

Es wäre gut gewesen, Herr Dr. v. Zach hätte den Laien nicht nur instand gesetzt, sich ein Urteil über meine Übersetzung zu bilden, sondern auch über seine eigene.

Zunächst sind Herrn v. Zach zwei Lesefehler unterlaufen. Im Texte steht nämlich gar nicht *shi-bar*, sondern *zhi-bar*. Trotzdem *shi ba* „sterben“ heißt und auch im Dasschen Wörterbuche natürlich mit der Bedeutung angesetzt ist, schreibt v. Zach, es hieße nach Das „calmness“, wovon nicht die Rede sein kann. v. Zach hält also die Wörter *shi ba* und *zhi ba* für identisch oder verwechselt sie jedenfalls.

Der zweite Lesefehler findet sich in der gleichen Verszeile. Im Texte des Tanjur steht nämlich gar nicht *ċu kluñ dañ ri ċu yañ*, sondern es heißt im tibetischen Original: *ċu kluñ dañ ni ċu yañ*. Von mountain-torrents oder „Gießbächen“ ist also sicher nicht die Rede.

Die Übersetzung dieser Verszeile b bei v. Zach enthält aber noch einen weiteren Fehler. Wenn v. Zach als Übersetzung bietet:

Die über den Himmel fliegenden Vögel brachten keinen lauten Ton hervor, ebensowenig das Wild der Berge,

Auch nicht die Ströme und Gießbäche, die zu ruhig fließenden Gewässern wurden.

so muß man feststellen, daß von den „Gewässern“ gar nichts im Texte steht, denn „Ströme“ gibt in Zachs Übersetzung *ċu-kluñ* wieder, das Wort „Gießbäche“ übersetzt das wie gezeigt falsche *ri-ċu*, für das Wort „Gewässer“ steht also gar nichts im Texte.

Es kann ja sein, daß der Laie sich, wie v. Zach meint, eine sinn- und wortgetreue Übersetzung formen kann; nur scheint es mir, daß v. Zach diesen Viertelvers selber nicht verstanden hat. Das wird durch die späteren Ausführungen sich noch deutlicher erweisen.

Wenden wir uns zunächst dem ersten Versviertel zu. Da ist zunächst die Übersetzung des Ausdrucks *mk'a-groi-bya* falsch. Wenn man diesen Ausdruck genau übersetzen will, so muß man sagen: die khagavögel. v. Zach hat das Kompositum falsch aufge-



faßt, es handelt sich nicht um ein Tatpuruṣa, sondern um eine Bildung vom Typus Lindwurm, Windhund. Solcher Bildungen finden sich viele; ich führe nur noch an: lag „groi sbrul, nicht, wie v. Zach übersetzen würde, „die auf den Händen laufenden Schlangen“, sondern die „bhujamgaschlangen“. Diese Komposita sind dahin zu bestimmen, daß hinter die interlineare Übersetzung des indischen Ausdrucks das einheimische Nomen generale gesetzt wird. Soviel mag in diesem Zusammenhange genügen. Ich halte an meiner Übersetzung „Vogel“ für mk'a „groi bya also fest.

Außerdem bin ich ganz und gar nicht überzeugt, daß v. Zachs Übersetzung „Wild der Berge“ für *ri dvags* richtig ist. *ri dvags* entspricht im Buddhacarita bisher an allen Stellen *mr̥ga* oder *harīṇa* (1 x). Es ist also für mich kein Zweifel, daß auch an dieser Stelle ein solches Wort im Indischen dagestanden hat. Ich halte also auch an der Übersetzung „Gazellen“ fest; „Wild der Berge“ können auch Bären sein.

Ich kann nicht finden, daß v. Zachs Übersetzung der Vershälfte ein Fortschritt wäre.

Wenden wir uns noch einmal dem zweiten Versviertel zu. Wenn Ausdrücke durch *dañ* . . . *yañ* miteinander verbunden sind, so ist ihre syntaktische Zuordnung zueinander leider nicht so ganz eindeutig. Es gibt sichere Fälle, wo das mit *yañ* angeschlossene Glied dem mit *dañ* eingeführten untergeordnet ist. Ich verweise auf Buddhacarita xi, 18:

rNo bai mts'on c'a dañ ni rno „dsin mts'on c'a yañ /  
gañ gi don du „jigs sde las ni „c'i t'ob la /  
de dag rnams kyi dge min sems kyañ spyod rnams kyi /  
„joms p'yir de p'yir brtul žugs rnams kyi smos ci dgos //

Es ist aber auch möglich, daß sie einander gleichgeordnet sind. Das wird trotz der Bedenken, die ich bei meiner Übersetzung hatte, doch auch bei dem Verse i 26 der Fall sein, so daß zu übersetzen ist: „und Ströme und Gewässer flossen ruhig“. Ich möchte bitten, dies an der betreffenden Stelle einzusetzen und zu lesen: „Die Vögel stießen leise Rufe aus und auch die Gazellen, und auch die Ströme und Gewässer flossen ruhig“ für: „und auch die Flüsse, indem auch das Wasser ruhig floß“. Mein Fehler würde darin liegen, daß ich *c'u* als Stoffname gefaßt habe, während es Sachname ist. Dieser Irrtum zog eine falsche Konstruktion nach sich.

Die Vorstellung, daß die Bäche leise Rufe ausstoßen, würde mich in einem indischen Kunstgedicht nicht weiter stören; es kommen da für uns noch viel auffälligere Beispiele von Belebung vor.

Damit sind die restlichen Bemerkungen v. Zachs über meine Malträtierung der deutschen Sprache hinfällig geworden; es wäre besser gewesen, Herr v. Zach hätte mir meinen Satzkonstruktionsfehler nicht nachgemacht, sondern diesen berichtigt.

Wichtig ist für mich in diesem Zusammenhang etwas anderes. Wie die Lesefehler, die Herrn Dr. v. Zach unterlaufen sind, ausweisen, ist er zu seinen Bemerkungen überhaupt nicht vom Texte aus gekommen, sondern von der Übersetzung aus. Wenn Herr Dr. v. Zach aber diese für so verläßlich gefunden hat, daß er auf dieser und nicht auf dem Texte weiterzubauen unternehmen kann, so glaube ich, von den beiden Möglichkeiten zu übersetzen doch die richtigere gewählt zu haben, die nämlich, bei der man mir in jeder Einzelheit auf die Finger sehen kann. Hätte ich eine gefällige Übersetzung vorgezogen, so wäre dieser Riß sicher zum mindesten sehr viel schwerer sichtbar geworden, wenn er nicht ganz verschwunden wäre. Bei der geringen Kenntnis der tibetischen Sprache, die wir — ich glaube sagen zu dürfen: wir — haben, hielt ich es für richtiger, eine Übersetzung zu wählen, die sich der Zwischenzeilenübersetzung nähert, selbst auf die Gefahr hin, schwer lesbar zu sein. Die Verhältnisse liegen doch im ganzen nicht sehr viel anders, als sie F. W. K. Müller im Vorwort zum 2. Bande seiner *Uigurica* für das Alttürkische schildert. Ich brauche nur auf die Zusammenstellung von Äußerungen zu verweisen, die van Manen dem ersten Fasc. seiner *Minor Tibetan Texts* (*Bibl. Indica*) vorausschickt. Fehler werden bei solchen Übersetzungsarbeiten aus dem Tibetischen noch lange gemacht werden. Das ist ärgerlich und bedauerlich, und ich habe leider nicht den frohen Glauben, daß ich dagegen gefeit sei, auch Schnitzer zu machen, aber wie man aus dem Vorausgehenden ersieht, bin ich da nicht der einzige. Es ist aber meine Überzeugung, daß durch möglichst genaue Übersetzung am ehesten über diesen unerfreulichen Zustand hinauszukommen ist, und daß man vorläufig gut tut, die Lesbarkeit einer Übersetzung in Werken, die sich an Wissenschaftler wenden, eher zu opfern als die rasche und einwandfreie Kontrollierbarkeit der Übersetzung bis in jede Einzelheit hinein, zumal die Möglichkeit, in beigegebenen Erklärungen die gewählte Übersetzung zu erhellen, aus Mangel an Geld recht begrenzt ist

Ich bitte bei dieser Gelegenheit folgende Irrtümer meiner Ausgabe zu berichtigen:

Gesang ii v. 4: tilge Anm. 6 (S. 131 b). Der Verweis auf v. 52 d ist abwegig. ལྷ་འཇི་ ist in den Text zu setzen und ལྷ་པ་ལའི་ auszumerzen.

Die Übersetzung bleibt.

Gesang vii, Übersetzung S. 61, tilge Anm. 4 und lies dafür: Tib. las wie C anurudhyamānah (Sanskrittext S. 59, Anm. 1). Ich habe ein falsches Sanskritsynonym eingeführt.

Die Form *spanś* = *viśāla* ist jetzt sicher als graphischer Fehler der Quelle zu erweisen. Es geht das daraus hervor, daß (xii 72 d) *bdag yod gyur na* neben (xii, 75 c) *bdag spyod gyur nas* steht. Der Sanskrittext hat in beiden Fällen (Vers 71 und 74) *satyātman*. Es ist also *yañś* für *spanś* zu lesen i, 38 a, ii 18 b, iii 21 a, iv 69 a. In der Anm. 30 (S. 128 b) ist zu lesen: *spanś*, so auch . . . . Streiche den Satz: Da öfter . . . bis . . . einzusetzen.

# EINIGE VERBESSERUNGEN ZU GILES' CHINESE BIOGRAPHICAL DICTIONARY

Von E. VON ZACH.

- Nr. 1 A-chiao war der 小字 der Kaiserin 陳.
- „ 6 Aguda's Vater Horibu starb 1092 und nicht 1100. Giles' 楊割 ist vielleicht eine Verstümmelung von Yengge (盈哥), der Horibu's jüngerer Bruder war.
- „ 8 Lies: a native of Ch'angan — nicht Loyang.
- „ 9 starb 931.
- „ 15 Lies Ti Kung, nicht Chai Kung. (Dagegen wird Playfair<sup>1</sup> Nr. 8324 Yang-chai-hsien gelesen.)
- „ 16 Ying-ch'uan in Honan — nicht Anhui; lies 遵, nicht 尊.
- „ 19 Starb 62, nicht 68.
- „ 25 war Beamter im Ministerium für Ceremonien — nicht Board of Revenue.
- „ 28 T. 思約 (nicht 師).
- „ 32 T. 伯英.
- „ 33 T. 敬夫 (nicht 天); war Sohn des Chang Hsün Nr. 64.
- „ 35 lies: T. 香濤 (t'ao).
- „ 40 Ein gewisser 柴望 (ca. 1250 n. Chr.) behauptete, daß im Zeitraum von 255 v. Chr. (vgl. Chavannes, Mém. hist. II 94) bis 947 n. Chr. die Jahre Ping Wu und Ting Wei 21 mal vorkommen und stets mit großen Umwälzungen in China zusammentrafen; da 丙 der Farbe rot, 未 dem Schaf entspricht (vgl. Liki, ed. Couvreur I 140 und Giles, Dictionary<sup>1</sup>, Tables pag. 1383), so sind 紅羊劫歲 kritische Jahre, in denen der chinesische Staat gefährdet war. Giles: no one has ever been able to explain this phrase.
- „ 41 Hao: 太岳, posth. Titel: 文忠.
- „ 47 Starb 353 — nicht 354.

- Nr. 48 Lies: 蒿庵 — nicht 陽.
- „ 53 T. 少榮; starb 205 v. Chr. (vgl. Chav. Mém. hist. II 366).
- „ 54 Lies: „Prince Chiung” — nicht Ching.
- „ 56 Chang Hêng-ch'ü, a teacher of old, — ist niemand anders als der berühmte Sung-Philosoph Chang Tsai (Nr. 117).
- „ 63 T. 巡 (Tzū und Ming sind gleich; ebenso Nr. 27).
- „ 66 T. 元著, Hao 蒼水.
- „ 72 五郎 ist nicht Chang I-chih's 字, sondern seine populäre Benennung; vgl. Nr. 22.
- „ 73 lies: Ying-ch'uan in Honan.
- „ 76 lies: 張 statt 長.
- „ 88 starb 189 — nicht 187; heißt gewöhnlich Liu-hou, Marquis von Liu, vgl. Pétilion, All. lit. pg. 275.
- „ 99 japanisch Chōsōyu.
- „ 105 lies: Emperor Wên Ti, B. C. 180—157 (und nicht 179 bis 186!)
- „ 119 lies: 祚 statt 祖. Hier heißt es, daß er “by one of his kinsmen” erschlagen wurde, während unter Nr. 61 der damals siebenjährige Hsüan-ching ihn ermordet haben soll. Das T'ung-chien Kang-mu sagt: “die Leute von Liang-chou töteten ihn”.
- „ 122 lies: 張 statt 張
- „ 130 T. 承吉.
- „ 134 lies: Loyang in Honan — nicht Shansi; statt 689 lies 690, weil die Kaiserin Wu-hou erst im 2. Monat des ersten Jahres T'ien-Chou (690) die Prüfung 策賢良方正 (weise, gute, aufrichtige, rechtschaffene Männer) eingeführt hat; Giles wäre danach zu verbessern.
- „ 146 長陵 ist nicht bei Nanking, sondern bei Fênghsiangfu (Shensi), wie dies auch aus den beiden Namen 岐 und 邠 ersichtlich ist; es gehörte zu dem bei Playfair<sup>1</sup> nicht erwähnten 左馮翊縣; T'ang Hsien war Gouverneur von Ch'angan und nicht Loyang; unser Held verkaufte Kuchen auf dem Markte von Pei-hai (nicht Pei-hai-shih), i. e. 濰縣 in Shantung (Playfair<sup>1</sup> Nr. 1229 — nicht 1226;) vgl. auch Nr. 1046.
- „ 148 lies: Chao Ku — nicht Chao Chia.
- „ 151 vgl. Nr. 562.
- „ 160 lies: Chao Ching — nicht Chao Huang.

- Nr. 163 Hier hätte das bei Mayers, Introd. XX erwähnte Werk  
陔餘叢考 angeführt werden sollen.
- „ 166 lies: Liu Ch'i statt Liu I
- „ 175 lies: Kan-lu 甘陸 (Tung-wu-ch'êng, in Shantung — nicht  
in Chihli; dies wird auch durch den Namen des Mar-  
quisates (鄆 Playfair<sup>1</sup> Nr. 6458) bestätigt; vgl. Chavannes  
III 526.
- „ 191 T. 德度.
- „ 202 lies: H. 郡齋.
- „ 203 lies: 晁, statt 鼂.
- „ 204 starb 154 — nicht 155.
- „ 211 ist zu streichen, da mit Nr 254 identisch.
- „ 213 Ch'ên Ch'iao, 陳喬, T. 子喬, beging Selbstmord beim  
Untergang der Nan-t'ang-Dynastie (975 n. Chr.); der von  
Giles erwähnte Dichter heißt Ch'ên Ch'iao 陳嶠, T. 景山,  
und findet sich ein einziger Vers (aber nicht der von Giles  
gebrachte) in 全唐詩, C XI, angeführt; 嶠 wird in Namen  
aspiriert gelesen; vgl. Nr. 641 und 2303; unrichtig unter  
Nr. 1106.
- „ 219 war ein Nachkomme von 權, Prinzen von 寧, 17. Sohn  
des Ming T'aitsu (Nr. 483).
- „ 220 ist zu streichen, da mit Nr. 1915 identisch.
- „ 222 T. 子康.
- „ 225 Ch'ên Po-tsung wurde 568 — nicht 558 abgesetzt.
- „ 233 T. 孔璋.
- „ 243 lies 太邱.
- „ 250 T. 嵩伯 fiel bei der Palastprüfung durch, worauf er im  
Bewußtsein seines Wertes die Verse machte: Nicht etwa  
daß es kein Einhorn und keinen Phönix mehr gäbe, viel-  
mehr sind die Maschen der kaiserlichen Netze zu weit  
(d. h. wären die Maschen enger, wäre ich nicht durch-  
gefallen).
- „ 254 lies Ch'ên Tsao, der richtige Hao findet sich unter Nr. 211.
- „ 260 Ch'ên Yu-liang eroberte 1358 An-ch'ing (unter Nr. 2517  
wird irrtümlicherweise 1357 genannt, nahm 1359 den  
Titel eines Prinzen von Han an, erschlug 1360 seinen  
Herrscher Hsü (B. D. No. 791) und nannte sich darauf  
Kaiser.
- „ 266 T. 弱齋, Freund Tufu's, starb 764 n. Chr.

- Nr. 268 wird unter Pei Ch'i Hou Chu auf Kao Wei verwiesen, der aber pg. 368 nicht aufgenommen ist; vgl. unter Nr. 946. Ähnlich pg. 224 unter Pei Ch'i Fei ti auf Kao yin, der keinen eigenen Artikel hat und nur unter Nr. 964 erwähnt wird.
- „ 271 鉤盾令, kou shun (nicht tun) ling bedeutet nicht: Magistrate at Kou-tun, sondern ist eine Eunuchenwürde, vgl. Chavannes II 521 u. Couvreur, Dict. class. pg. 623.
- „ 276 T. 守愚 — nicht 子.
- „ 283 Yeh-lü I-lieh (Kaiser Jên-tsung) starb 1154 (nicht 1153); dies wäre auch unter Nr. 936 zu verbessern; seine jüngere Schwester P'u-su-wan (Ch'êng-t'ien-hwang-t'ai-hou) wurde 1168 von ihrem Schwiegervater Hsiao Wa-li-la getötet. Der junge Kaiser Yeh-lü Chih-lu-ku wurde 1201 vom Naiman-Fürsten Ch'ü-ch'u-lü gefangen genommen und starb bald darauf.
- „ 293 In der Biographie des Hsi K'ang heißt es, daß er gerne Eisen schmiedete (好鍛); dies übersetzt Giles nach Mayers, Chinese Reader's Manual, mit: alchemistic research; vgl. Pétillon pg. 171; danach wäre auch Nr. 693 zu verbessern.
- „ 295 T. 孝通.
- „ 301 das Werk heißt Yüeh wei (微) ts'ao t'ang.
- „ 302 ist der Enkel von Nr. 305, dessen T. 道徽. K'anghsi unterscheidet zwischen 郗, Laut 隙 (in Peking hsi<sup>4</sup> oder ch'i<sup>4</sup>), Reim 陌 (wird auch 郤 geschrieben und kommt in dieser Form oft im Tsochuan vor) und 郗, Laut 絺 (Ch'ih<sup>1</sup>, Reim 支; mit ersterem Charakter wird 郗詵 (Chin-shu, 52. Cap.), mit letzterem 郗鑒 (Chin-shu, 67. Cap.) und seine Nachkommen geschrieben; nichtsdestoweniger liest man sowohl in Peking als auch in der mandschurischen Version des T'ung-Chien Kang-mu letzteren Charakter nicht ch'ih, sondern auch *hsi*.
- „ 307 starb 428 — nicht 427. Der hier erwähnte Hsia-Staat resp. seine Dynastie ist bei Giles unter Nr. 1346 behandelt: Holien Popo regierte bis 425, dessen Sohn 昌 bis 428, dessen Bruder 定 bis 432; besser wäre es gewesen, sie unter Holien oder 鐵弗 einzureihen.
- „ 320 賈胡, ku-hu, ist kein Eigenname, sondern bedeutet „turkestanischer Kaufmann, Geschäftsreisender“. Der Aus-

- druck findet sich in der Biographie des Ma Yüan in den Hou-han-shu; betreffs der von Giles mitgeteilten Anekdote vgl. 剖腹藏珠 im 辭源.
- Nr. 322 hätte unter Kêng Chieh (顓), hou eingereiht werden sollen, vgl. Pétilion pg. 324 und Chavannes III 131.
- „ 323 lies 平陵 P'ing-ling — nicht P'ing-yang.
- „ 324 unter den 24 Freunden wird an erster Stelle der ganz unbekannte Chiu I erwähnt, während Lu Chi (Nr. 1402), Pan Yo (Nr. 1613), Tso Ssü Nr. 2026, Liu K'un (Nr. 1322, etc. mit Stillschweigen übergangen werden.
- „ 325 lies 賈 — nicht 價.
- „ 326 starb 1275 — nicht 1276.
- „ 327 T. 浪仙 — nicht 山
- „ 332 im Buchtitel lies 日 statt 白
- „ 334 hier gibt uns Giles eine Mischung der Biographien des Chiang Ko der östlichen Han-Dynastie (T. 次翁, wegen seiner Pietät 江巨孝 genannt (vgl. Houhanshu Cap. 69 aus Lin-tzū in Shantung — und des Chiang Ko der Liang-Dynastie (vgl. Liangshu C 36, aus K'ao-ch'èng, Honan (T. 休映), posth. Titel 敬子 (nicht ch'iang-tzū).
- „ 335 T. 伯淮.
- „ 338 T. 叔雲
- „ 360 lies: 錢榮
- „ 366 lies: 潛研堂文集, vgl. Wylie, Notes, pg. 191
- „ 374 顓 wird nach K'anghsi chün gelesen (nicht yün; ebenso in der mandschurischen Übersetzung des T'ungchien-kangmu: giyôn (vgl. auch T'ungchien C. 18, 陳顓; im Shih-chi (Chav. III 345) steht statt 顓 der Charakter 惓, der yün (vgl. Giles B. D. Nr. 2576) und chün gelesen wird; siehe auch Ch'un-ch'iu, Legge V 227<sub>10</sub> im Index pg. 926 fehlerhaft; name of a marquis of Ts'e — statt Ch'u). Dem T'ung-chien C. 53<sub>22</sub> u 30 zufolge wurde der zweite Sohn Ch'ien Liu's 錢傳瓘, Ch'ien Ch'uan-kuan 902 von T'ien Chün als Geisel mitgeführt und 903 (nach des letzteren Tode) freigegeben; nach dem Tode seines Vaters 932 änderte er seinen Namen in 元瓘.
- „ 393 vgl. Shihking Legge IV 449; he turned his kind regards on the west; IV 297: the crane cries in the ninth pool of the marsh, and her voice is heard in the sky.



- Nr. 398 wurde 37 v. Chr. ermordet; sein Lehrer wird hier richtig Chiao Kung, Nr. 349 irrtümlicherweise Chiao Kan genannt (vgl. z. B. den Namen des Schülers des Confucius, Legge I<sup>2</sup>, pg. 115).
- „ 402 vgl. Pétillon pg. 181.
- „ 415 lies Wan-nien in Shensi — nicht in Kiangsu.
- „ 422 lies Chou Po — nicht P'o, ist bekannt unter dem Namen 絳侯.
- „ 425 posthumer Titel 元公.
- „ 426 wurde Staatsminister 150 v. Chr., starb 143. Die Worte des Kaisers 此鞅鞅非少主臣也, ein Mann von so unbescheidenem, selbstbewußtem Auftreten, kann nicht der Diener eines jungen Fürsten sein (mandschurisch: erektersérenge, ajige ejen i amban waka, übersetzt Giles mit: that is a grief to both Prince and Minister.
- „ 428 da er von 174—218 lebte, ist Giles' Angabe: he died at the early age of thirty-six unrichtig.
- „ 431 lies Ch'iu<sup>2</sup> — nicht Ch'ou.
- „ 441 T. 長通, wurde 785 zum Censor ernannt, gehört daher dem 8. Jahrhundert an. Giles' Jahreszahl (627) beruht auf einer Verwechslung der Perioden Chêng Kuan und Chêng Yüan.
- „ 442 lies Chin Pi — nicht P'i.
- „ 447 T. 次倫.
- „ 450 T. 仲卿 nicht 鄉, T'unghsiang liegt in Anhui — nicht Chêkiang (bei Playfair übergangen).
- „ 458 war der ältere Bruder Chu-ko Liang's. T. 子瑜.
- „ 476 lies hung (yung) statt lao.
- „ 483 lies Po-chou — und nicht Hao-chou, vgl. Nr. 620 und Playfair<sup>1</sup> Nr. 5863.
- „ 484 lies 1. Jahrh. v. Chr.; Chu Yün gab Kaiser Ch'êng-ti (nicht Yüan-ti) den Rat, den Minister 張禹 hinrichten zu lassen (12. v. Chr.).
- „ 492 lies 兗州 statt 潤州.
- „ 506 lies Chien — nicht Chüan.
- „ 512 und 513 wird Shun-yü gelesen, vgl. Legge II, 307, 432 — auch Giles B. D. Nr. 247; mandsch. sôn-ioi. Übrigens sollen der im Shihchi C. 126 genannte Sophist am Hofe des Ch'i Wei-wang und der bei Mengtzü (Shihchi C. 74)

erwähnte zur Zeit des Liang Hui Wang — verschiedene Personen sein.

- Nr. 521 lies Chung Yao.
- „ 530 lies 范村 — nicht 材; vgl. Wylie pg. 121.
- „ 534 starb 1101.
- „ 539 letzte Zeile lies: restored her younger sister's husband.
- „ 544 lies 亞父, ya fu — nicht 夫; in ähnlicher Weise wurde 管仲, Nr. 1006, vom Herzog Huan 仲父 genannt.
- „ 550 lies 逢.
- „ 563 mandschurisch: Fiongdon.
- „ 566 Unter Kaiser Yüan-ti hieß die Kaiserin (后) mit ihrem Familiennamen 王 — nicht 馮; lies daher 馮婕妤, Tochter des Generals 馮奉世, und nicht 馮后.
- „ 567 lies 大樹將軍.
- „ 579 starb 385 — nicht 384.
- „ 580 lies 子慎.
- „ 596 lies Fu P'i -- nicht P'ei (ebenso Ssü-ma P'i Nr. 1758, Ts'ao P'i Nr. 2008 etc. .
- „ 599 lies 伏不鬪 (tou<sup>4</sup>, nicht han<sup>3</sup>).
- „ 612 lebte 537--592; vor seinem Tode (vgl. Pétillon pg. 446) sagte er: „im Leben 上柱國 gewesen zu sein, im Tode Höllenfürst, ist wirklich genug“. Aus diesem Titel Shang-chu-kuo (etwa Premierminister) macht Giles den ruler of the 桂 Kuei-state (Kuangsi)! Vgl. auch Pfizmaier, Denkschr. Wiener Akademie 1882, pg. 345. Sein 名 war ursprünglich Ch'in-hu, später aber einfach Ch'in; unter diesem Namen im Pei-shih (Kap. 68, Suishu (C. 52, P'eiwên-yünfu etc. zu finden.
- „ 615 wurde Chin-shih 744 (nicht 750) n. Chr.
- „ 620 starb 1366, nicht 1367.
- „ 621 ist zu streichen, da unter seinem richtigen Namen Nr. 628 behandelt. Han T'o-chou wird bei Mac Gowan, History of China<sup>1</sup>, pg. 409, Han-ni, und sein Gegner Chao Ju-yü (Giles B. D., pg. 175) Chau-ju genannt.
- „ 661 T. 穎考 (nicht 孝).
- „ 662 starb 249 n. Chr., Enkel des Ho Chin Nr. 644.
- „ 675 mandsch Hife.
- „ 685 lies 夏原吉.
- „ 697 lies 天 (nicht 大) 定, 555 n. Chr.

- Nr. 701 ergänze: erhielt nach Absetzung den Titel 江陰王; wurde 558 von Ch'ên Pa-hsien ermordet.
- „ 702 die Ernennung des Hsiao Ho zum Premierminister geschah 198 v. Chr., also vor Ausbruch der Revolution des Ch'ên Hsi (197 v. Chr.); verbessere dies auch pag. 248. Sowohl Hsiao Ho als Ts'ao Ts'an Nr. 2012 hatten den Titel 相國.
- „ 704 T. 宣達.
- „ 707 lies Hsiao K'uei (nicht Kuei; canon. 明帝, Tempelname 世宗.
- „ 716 starb 607 n. Chr.
- „ 718 lies: older brother (nicht younger.
- „ 723 muß es heißen: Chên-yang-hou erhielt nach seiner Absetzung den Titel 建安公; starb 556 n. Chr.
- „ 726 war Neffe des Hsieh Shou (Nr. 741; berühmter Kranich-Maler, vgl. Hirth, T'oung Pao, 1905, S. 448.
- „ 729 lies 方 statt 芳; T. 子容.
- „ 730 lies T. 君直 statt 實.
- „ 739 Hsieh Ling-yün war Graf von K'ang-lo; Giles: Happy Hsieh! starb 433 n. Chr.; vgl. T'ung Chien C. 25<sub>22</sub> verso.
- „ 742 T. 元卿
- „ 743 T. 洪度.
- „ 746 子 (nicht 于) 蘭.
- „ 748 sein 名 war 攸, sein T. 子駿.
- „ 764 H. 白雲山人.
- „ 766 lies 徐稚.
- „ 767 Er bestieg den Thron 937 (nicht 963); auch unter Nr. 2402 lies 937 statt 936. Das Reich, das Hsü Chih-kao gründete, hieß 南唐.
- „ 769 lies 延 — nicht 廷.
- „ 780 Hsü Ling war 吏部尚書 unter Ch'ên Po-tsung (Nr. 241 566 n. Chr.
- „ 782 邈 wird hier und Nr. 783 mo, Nr. 1821 miao gelesen; im mandsch. miyoo.
- „ 783 T. 仙民.
- „ 790 lies Ch'un Ch'iu (Legge V 673) statt Tso-chuan.
- „ 791 ermordet 1360 n. Chr.
- „ 802 lies 韋逞 (nicht han-ta), vgl. Pétillon, All. lit. pg. 115

- Nr. 806 (ebenso wie 809—811) sind aus 潁川潁陰 (vgl. T'ung Chien C 3<sub>58</sub> gebürtig; Ying-yin, das wir in Playfair<sup>1</sup> vergeblich suchen, findet sich in der Biographie des Kuan Ying (Shihchi Kap. 95), der Marquis von Ying-yin war; dem Kommentar zufolge findet sich dieser Ort N.W. von Nan-tun-hsien in 陳州, Honan, und nicht in Anhui, wie Giles glaubt. Wenn Playfair<sup>1</sup> Nr. 8656 behauptet, daß Ying-ch'uan in Anhui liegt, so vgl. dazu Chavannes Mém. hist. II 118 und T'ung Chien C 2<sub>62</sub> recto. Auch unter Nr. 865 zu verbessern.
- „ 809 lies 荀淑 Hsün Shu (starb 149 n. Chr.).
- „ 815 mandsch. Hôrhän.
- „ 820 lies: canonized as 文穆.
- „ 825 T. 子犯.
- „ 833 Warum ist der buddhistische Priester Sêng Huai-su unter Huai-su, Sêng Ch'ou unter Sêng (Nr. 1671 eingereiht?
- „ 836 starb 384 (nicht 385).
- „ 844 lies Huan T'an (nicht tan).
- „ 852 japanisch Osen.
- „ 853 P'eiwên-yünfu schreibt 旛 statt 繡.
- „ 854 lies 玄晏先生 und 玄晏春秋.
- „ 856 Tung Yün starb 245 (nicht 246).
- „ 857 lies „a native of 江夏 in Hupeh (d. i. Wuch'ang)“, daher wird er auch 江夏黃童 genannt.
- „ 858 gewöhnlich 春申君 genannt; vgl. Pétillon, All. lit. pg. 244.
- „ 859 verbessere Chou Chü (周舉, Sohn des Chou Fang) statt Chou Yü. Ferner muß es im Ausspruche des Kuo T'ai heißen: like a huge pond (und nicht wave: 陂 und nicht 波). vgl. T'ung Chien C. 10<sub>66</sub>; die mandsch. Übersetzung dieser Stelle lautet: fung g'ao (dies ist der 字 des 袁閭, der dem Han-shu zufolge 袁閭 hieß, Giles Biogr. Dict. Nr. 2550); i tetun duibuleci šeri mukei gese, udu genggiyen bicibe, amcaci ja (kann leicht ausgeschöpft werden). šu du (叔度 hōwai seme deserepi, minggau king ni bilten i adali. tebuhe seme genggiyen ojarahô, kôthôha seme duranggi ojarahô. kemnerengge mangga. Es ist nun interessant festzustellen, daß Hwang Hsien 122 n. Chr. starb, während Kuo T'ai, der ihn besucht und hernach obiges gesagt haben soll erst 127 n. Chr. geboren wurde

- (nach den Hou-han-shu Kap. 68 starb Kuo T'ai 169 n. Chr. 42 Jahre alt)!
- Nr. 866 hier sollte auf Nr. 100 wegen des 素書 verwiesen werden; vgl. auch Wylie, Notes, pg. 73.
- „ 873 wird Huang T'ing-chien als einer der vier großen Gelehrten der Sung-Dynastie bezeichnet und hierbei auf Chang Lei (Nr. 84) verwiesen; ebendasselbst wird aber unter den vier Männern Huang T'ing-chien *nicht* genannt.
- „ 874 Hao: 梨洲.
- „ 875 lies Huang Wan (nicht Yüan).
- „ 882 Lu-fêng liegt nicht in Hupeh, sondern in Kiangsi (nicht weit von Kiukiang).
- „ 883 lies Hun Chien (nicht Chan); starb 799 (nicht 789).
- „ 884 mongolisch Hônggiri.
- „ 894 canon. 文敏.
- „ 899 mandsch.: Ildei.
- „ 907 I Kung ist der posthume Titel von 赤, 17ten Herrscher von Wei (667—660 v. Chr.), vgl. Tsochuan, Legge V 126<sub>13</sub>.
- „ 912 lies: I Ya (nicht Ya) being his style, vgl. Tsochuan, Legge V 172<sub>13</sub> „ 16; 雍 (vgl. Chavannes, Mém. hist. IV 57) bedeutet nicht: a native of Yung-chou, sondern steht für 嬖, Koch.
- „ 922 lies: 昇 statt 升.
- „ 932 lies: Ko (nicht Ka) Hsün; mandschur. g'o hiyôn, vgl. T'ung Chien C. 12<sub>33</sub> verso (im Gabelentzschen Mandschutext des Mêngtzü pg. 85 unrichtig g'u gelesen).
- „ 935 Hier wäre erwähnenswert, daß er ursprünglich 于 yü heißen haben soll. Das mandschur. Ku-wên-yüan-chien schreibt auch Ioi boo, vgl. Pétillon, Ali litt. pg. 275, Wylie, Notes pg. 154.
- „ 936 regierte 1136—1154 (vgl. Verbesserung zu Nr. 283).
- „ 946 lies 緯 statt 維 (regierte 565—577); sein Vater starb 568. Wên Kung (pg. 873) ist der Titel, den Kao Wei nach seiner Abdankung (577 n. Chr.) von Chou Wu-ti (Yü-wên Yung) erhielt.
- „ 947 wurde 876 chin-shih und 御史中丞 in der Ch'ien-ning-Periode (894—898).
- „ 952 石國, ein Reich südlich von Kutscha in Ostturkestan -- Tashkend

- Nr. 956 Wu-chou (das heutige Yüan-chou-fu, Playfair<sup>1</sup> Nr. 8849, liegt in Hunan, nicht in Kueichou und noch weniger in Honan, wie wir pg. 1021 lesen.
- „ 958 lies Kao P'ien: ferner 落鵬侍御; er wurde von 秦彥, Ch'in-yen getötet; vgl. T'ung Chien Cap. 52<sub>19</sub> verso.
- „ 960 高岑 ist nicht der "nickname", sondern faßt die beiden Dichter Kao Shih und Ts'ên Shên zusammen; geadelt als Marquis von Po-hai-hsien; starb ca. 766: posthumer Titel 忠.
- „ 963 lies Kao-t'ang Shêng (生; Kao-t'ang ist doppelter Familiennamenname.
- „ 966 Kao Yên war Nachfolger des Kao Yin (Fei-ti Nr. 964 nicht des Kao Yang – i. J. 560 nicht 559).
- „ 974 erhielt den Titel ho<sup>3</sup>oi efu.
- „ 975 Die "ten men of genius" sind Ch'ien Ch'ü, Nr. 359, Ssü-k'ung Shu, Nr. 1745, Han Hung, Nr. 619, Li Tuan, Lu Lun, Ts'ui T'ung, Hsia-hou Shên, Chi Chung-fou, Miao Fa und Kêng Wei (T. 洪源).
- „ 978 lies 抱朴 (nicht 林子; vgl. Wylie pg. 175, Pétilion pg. 332.
- „ 983 Der Palast wurde nach ihr genannt, und nicht umgekehrt (vgl. Pétilion pg. 138 und T'ung Chien C. 52<sub>1</sub>; zu Giles' Darstellung sei bemerkt, daß erst nach der Hinrichtung der Kou-i-fu-jên ihr Sohn Fu-ling zum Kronprinzen ernannt wurde.
- „ 985 lies 忠愍.
- „ 988 Das Todesjahr 322 kann nicht richtig sein, da nach dem Tode Ku Jung's Kaiser Yüan-ti Ho Hsün (Biogr. Diet., Nr. 648) aufforderte, des ersteren Würde zu übernehmen, vgl. Ku-wên-yüan-chien Cap. 23, pag. 5. Bei Giles ist aber Ho Hsün schon 320, also vor Ku Jung, gestorben.
- „ 1004 starb 9 v. Chr.
- „ 1006 hätte unter Kuan Chung (T. 夷吾) eingereicht werden sollen.
- „ 1011 T. 稚 (nicht 雅 圭; soll in seiner Jugend als 字 ting 鼎 gehabt haben; vgl. Legge IV Prolegomena, pg. 125 Zeile 2 und Pétilion pg. 473.
- „ 1012 statt Arik-buga lies: Ereböge.
- „ 1031 Hier hätte erwähnt werden sollen, daß Kung-sun Lun Schüler des Confucius war, Legge I<sup>2</sup> 122 T. 子石.

- Nr. 1033 starb 37 n. Chr. (nicht 36).
- „ 1037 T. 少 (nicht 小) 翁, starb 44 v. Chr.; sein Freund hieß 王吉 (T. 子陽); vgl. Pétillon pg. 19.
- „ 1063 T. 翁伯; war der Großvater von Nr. 1057.
- „ 1066 Kuo Jung's Sohn und Nachfolger 宗訓 erhielt nach seinem Tode 973 den Titel 恭帝; ergänze dies auf pg. 396.
- „ 1069 lies Kuo P'u; der sonst so verlässliche Pétillon erzählt pg. 292, daß Chiang Yên's Genie verdunkelt und Kuo P'u berühmt wurde, seitdem letzterer dem ersteren im Traume erschien und seinen Pinsel zurückverlangte. Nun starb Kuo P'u 324, während Chiang Yên (Giles B. D. Nr. 345) erst 443 n. Chr. geboren wurde! Der 郭公, welcher Kuo P'u einen blauen Sack brachte (vgl. Pétillon pg. 465, könnte auch Direktor eines Puppentheaters sein; vgl. Wên T'ing-yün's Gedicht 邯鄲郭公詞 Cap. 3<sub>10</sub> recto. Ob dieses 郭公 nicht auch mit Kukla, Puppe, in Verbindung steht? Vgl. Laufer's Vorrede zu Grube's Chinesischen Schattenspielen. Kuo-kung ist auch Name des Kuckucks, vgl. Denison Ross, A Polyglot List Nr. 205, und gab Veranlassung zur Bildung des mandschurischen Wortes gugun (gasha).
- „ 1075 T. 子儀, ebenso sein Ming.
- „ 1076 Kuo Wei, gestorben 954 (nicht 953), tötete 950 seinen Herrscher Liu Ch'êng-yü.
- „ 1089 T. 孔章.
- „ 1100 T. 汝器.
- „ 1105 lies: last ruler of the Nan-t'ang-dynasty.
- „ 1106 lies Li Ch'iao.
- „ 1113 璟 wird nach K'anghsi ying<sup>3</sup>, in Peking ching<sup>3</sup> und nicht kung gelesen; das mandschur. T'ung chien C. 57 liest entsprechend der Pekingers Aussprache ging; er hieß ursprünglich 景通 (seine Brüder 景遂 und 景達), nannte sich bei seiner Thronbesteigung 璟, welchen Namen er 958 bei Ablegung des Kaisertitels in 景 änderte; vgl. T'ungchien C. 59<sub>4</sub> verso; die Aussprache wäre auch unter Nr. 1830, 2126 und 2450 richtig zu stellen.
- „ 1150 T. 君虞; er hatte einen Namensvetter, der 太子庶子 (vgl. Mayers, Chin. Govern. Nr. 223; deputy supervisor of instruction of the Heir Apparent) war und zum Unter-

- schiede von ihm 門戶李益 genannt wurde; unser Dichter stammte aus 姑臧 (in Lung-hsi) und wurde 769 chin-shih.
- Nr. 1151 lies: 人貓, the human cat.
- „ 1154 lies: styled himself Duke of Western Liang 西涼.
- „ 1155 ist nach Mayers' Chinese Reader's Manual pg. 118 zu verbessern; Li Kuo-ch'ang (starb 887) war Li K'o-yung's Vater.
- „ 1158 适 wird in Namen kuo gelesen vgl. z. B. Lunyu, Legge I<sup>2</sup> 277 und 338; verbessere dies auch unter Nr. 164 und Nr. 1691.
- „ 1162 lies: Liu-ch'èng statt Liu-chou.
- „ 1171 lies 凌 statt 凌 (hsün statt ling), vgl. auch Nr. 2486.
- „ 1173 sollte erwähnt sein, daß Li Mao-chèn nach 907 sich 岐王 nannte, vgl. Fries, Geschichte Chinas pg. 199, Pétillon pg. 107.
- „ 1179 Li Yüeh (越) und nicht Li Ch'í (期) ermordete Li Pan.
- „ 1181 lies: K'ung Ch'ao-fu statt K'ung Ch'ao, Chang Hsü (Nr. 59) statt Chang Hsün.
- „ 1185 war Vater des Li Yung Nr. 1242.
- „ 1187 lebte ca. 650 n. Chr. (nicht Ende des 10. Jahrhunderts), vgl. Pétillon pg. 502.
- „ 1188 sein Hao war 玉溪.
- „ 1204 vgl. Hirth, T'oungpao 1905, pg. 447; lies: who was even better than his father at birds and beasts.
- „ 1209 lies 李特 (T. 元休, vgl. Chinshu C. 120) und streiche Corrigenda zu Nr. 1141 und 1209.
- „ 1220 lies 最 (hsü statt 最 (tsui); starb 926 (nicht 925), vgl. Nr. 1205.
- „ 1221 starb 846 n. Chr. (nicht 806).
- „ 1224 lesen wir, daß Li Tu-no (1627-1703) einer der Lehrer des 1710 geborenen Kaisers Ch'ien-Lung war!
- „ 1233 der Schluß der Biographie des Li Ying ist nach Pétillon pg. 522 zu korrigieren.
- „ 1234 T. 端伯 aus Loyang.
- „ 1242 T. 泰和.
- „ 1243 T. 伯卓, ein Urenkel des Liang Sung Nr. 1250.
- „ 1260 Warum finden wir diesen Prinzen nicht unter Li Lin? vgl. Nr. 1111.
- „ 1272 lies: 207—271.



- Nr. 1273 starb 980.
- „ 1275 lies: 78—105; 扶拔 sind Gazellen (βοόβελαις; er kam 88 auf den Thron; verbessere dies auch unter Nr. 1355.
- „ 1286 starb 1526.
- „ 1287 starb 167.
- „ 1288 Kurz vor sninem Tode änderte er seinen Namen in 昂 kao (nicht sung).
- „ 1310 geboren 91 v. Chr.; ursprünglicher Name 病已 Ping i; erst 64 v. Chr. änderte er ihn in 詢.
- „ 1313 lies: a noted general (nicht gambler), wurde 412 n. Chr von Liu Yü (Nr. 1375) ermordet.
- „ 1317 starb 914.
- „ 1320 Hao: 後村 (nicht 林).
- „ 1321 T. 文饒
- „ 1330 lies: 105—106 (kam auf den Thron 12. Monat 105, als er im 4. Lebensmonate war, starb im 8. Monat 106, war daher bei seinem Tode ein, nicht zwei Jahre alt).
- „ 1331 starb 954: verbessere dies auch unter Liu Ch'êng-chien (Nr. 1280), der nach seiner Thronbesteigung seinen Namen 承鈞 in 鈞 änderte.
- „ 1336 war in Verwendung beim Malen der Bilder berühmter Heerführer für die Galerie des sogenannten Wolken-söllers (雲臺閣); beim Anblick dieser Schlachtenbilder wurde den Menschen heiß. Giles: his picture of the Milky Way made people feel hot.
- „ 1346 sollte unter Ho-lien Po-po gebracht sein; ursprünglicher Familienname: 鐵弗; sein Sohn 昌 regierte bis 428; dessen Bruder 定 (vgl. Nr. 307) wurde von den Tukahun gefangen genommen, dem Wei-Reiche übergeben und dort 432 hingerichtet.
- „ 1349 lies: brother to Liu Pin (nicht Yên); Liu Yên's (Nr. 1386) Nachfolger war dessen Sohn 珣 (Nr. 1340), der 943 von seinem Bruder Hung-hsi ermordet wurde.
- „ 1352 wurde 914 (nicht 912) zusammen mit seinem Vater (Nr. 1317) hingerichtet.
- „ 1353 T. 道源 (nicht umgekehrt).
- „ 1357 T. 士光.
- „ 1359 Kaiser Huai-ti starb 313, nicht 312 (vgl. Nr. 1751).
- „ 1360 über Liu I-ming vgl. Bernhardi, Tau Yüan-ming, 1912

- Separ. pg. 9; das Kloster, wo Hui Yüan lebte, ist das 東林寺 südlich vom Lu-shan in Kiangsi; verbessere dies unter Nr. 882, wo von Hupeh die Rede ist.
- Nr. 1366 lies: Liu Tzū (子 -yeh, wurde 465 ermordet.
- „ 1374 祐 wird hu<sup>4</sup>, nicht yu gelesen; verbessere dies auch unter Nr. 1335; da er bei seinem Regierungsantritt (106, dreizehn Jahre alt war, ist Giles' Angabe: geboren 98 unrichtig.
- „ 1375 Kaiser An-ti (vgl. Nr. 1764; wurde 418 (12. Monat, nicht 419 ermordet; Liu Yü nahm 418 (nicht 416) den Titel 相國 und Herzog von Sung an.
- „ 1380 lies. a descendant of Mete (Nr. 1505 und Pétillon pg. 13.
- „ 1381 lies: 1719-1804.
- „ 1400 T. 昇之 aus Fan-yang.
- „ 1404 lies: 3<sup>rd</sup> and 2<sup>nd</sup> century B. C.
- „ 1406 lies: a native of Chia-hsing in Chekiang; ferner: in 805 he was recalled . . . . but died before the edict reached him.
- „ 1416 ist Sohn des Lu Huai-shên Nr. 1415.
- „ 1418 auch Lu Hung-i (一 genannt; T. 顯然.
- „ 1432 lies: 5<sup>th</sup> century; . . . . of the Emperor Ming Ti (465—473 of the Sung dynasty.
- „ 1439 zum Schlußsatz vgl. Wylie, Notes pg. 186.
- „ 1461 über Lü Yèn vgl. besonders Doré, Recherches sur les superstitions en Chine, Vol. 9, pg. 499. Im Ch'üan T'ang Shih, 12. Bd. 6. Kap., heißt es, daß er ca. 870 (Hsien-t'ung 中) bei der Doktoratsprüfung durchgefallen wäre; vgl. auch Sung-shih C. 457.
- „ 1487 Ma Tzū-jan hieß eigentlich 馬湘 Ma Hsiang; starb 856; vgl. P'eiwényüfnu, Ch'üan T'ang Shih Bd. 127 und Giles, History of Chin. lit. pg. 177.
- „ 1489 T. 霸圖 (t'u — nicht kuo.
- „ 1501 T. 少節.
- „ 1505 hieß Mete oder Modu; starb 174 v. Chr.; vgl. Pétillon pg. 13.
- „ 1515 die letzte Zeile „imitators of dogs“ ist nicht verständlich, weil Giles unterlassen hat zu erzählen, daß die Pelzrobe der Kaiserin durch einen als Hund verummten Anhänger gestohlen wurde, vgl. Pétillon pg. 230.
- „ 1518 sein Ming und sein Tzū sind gleich, vgl. Chavannes, Inscription funéraire de Ts'ouan Pao-tseu, pg. 4.

- Nr. 1519 starb 433 (nicht 434).
- „ 1539 mongol. Muhuri.
- „ 1542 starb 386 n. Chr.
- „ 1544 T. 元真 (nicht 貞).
- „ 1547 starb 398 (nicht 399).
- „ 1550 lies: 僞 chün, nicht tsun.
- „ 1552 Kao Yün wurde nicht von zwei Haremsfrauen, sondern von den Günstlingen 離班 und 桃仁 ermordet, vgl. T'ung-chienkangmu C. 23<sub>47</sub>. Die chinesischen Historiker unterscheiden zwischen dem von Mu-jung Ch'ui gegründeten Reiche Hou-Yên und dem von Fêng Pa gegründeten Reiche: Pei-Yên; Fêng Pa's Bruder hieß natürlich Fêng Hung und nicht Kao Hung; er flüchtete sich 436 nach Korea und wurde dort erschlagen.
- „ 1561 lies: Chao, nicht Ch'ao; vgl. Tsochuan V 786<sub>16</sub> und Chavannes Mém. hist. V 334; ferner Lunyü I<sub>2</sub> 193.
- „ 1566 T. 垣之 aus 河東, 871 chin-shih (9<sup>th</sup> century).
- „ 1568 sein T. war wahrscheinlich 武子, vgl. Litaipo's Gedichte, Buch 7, Nr. 27.
- „ 1574 Daß Ssu-ma Jui (T. 景文) unter dem Namen Niu Jui angeführt ist, ist mir unbegreiflich. Er war Urenkel des Ssü-ma I (Nr. 1754, Hsüan-ti), aber nicht des Wu-ti; Ssü-ma I's Sohn Chou (仇) war Lang-ye-wang und starb 283; ihm folgte sein Sohn Chin 覲; dessen Weib Hsia-hou verging sich mit Niu Chin und gebar Ssü-ma Jui. Giles' Darstellung unter Nr. 1570 ist vollkommen unrichtig. Pétillon pg. 226 erwähnt 恭王, was der posthume Titel des Ssü-ma Chin († 290 war; vgl. T'ung Chien kang mu, Kap. 16<sub>33</sub>, 17<sub>11</sub>, 19).
- „ 1580 mandsch. Nurhaci.
- „ 1581 mandsch. Ortai.
- „ 1582 zum Schlusse vgl. Chavannes, Mém. hist. II pg. 154.
- „ 1583 mongol. Agui.
- „ 1585 Sohn des 音德 (nicht des O-yi-tu).
- „ 1588 mandschur. Eshe.
- „ 1589 mandschur. Eidu (1562—1621).
- „ 1598 lebte 32—102 (vgl. Chavannes, T'oungpao 1906, pg. 216).
- „ 1613 wurde 300 n. Chr. (zusammen mit Shih Ch'ung, Nr. 1709) vom Prinzen Lun von Chao (Nr. 1757) ermordet (T. C. K. M. C. 17<sub>33</sub>).

- Nr. 1618 H. 鳳雛, vgl. Pétillon pg. 504.  
 „ 1619 lies: 照.  
 „ 1648 lies: director statt doctor.  
 „ 1651 Der hier genannte Kronprinz 戾 Lei erhielt diesen Namen erst posthum von seinem Enkel Kaiser Hsüan-ti; er hieß 據, war Sohn der Kaiserin 衛, wurde 122 v. Chr. Kronprinz und erlag mit seiner Mutter der Verschwörung der Kou-I-fu-jeu (Nr. 983) im Jahre 91 (vgl. T'ung-Chien-Kang-Mu C. 5<sub>25</sub>).  
 „ 1661 Po Lao's T. war 陽子.  
 „ 1665 lies: Huai-ên (恩, nicht 仁).  
 „ 1683 Kung-ch'êng in Honan, nicht in Anhui; ferner lies 壑壤集.  
 „ 1686 starb 1507, nicht 1509.  
 „ 1702 Die Worte 天子聖哲 soll nicht Shên Yo, sondern dessen Schüler 周捨 gebraucht haben; vgl. übrigens Watters, Essays, pg. 42.  
 „ 1705 Shih Hu (虎, sein T. war Chi-lung), starb 349 (nicht 363); der Thronfolger 世 wurde von seinem älteren Bruder 遼 Tsun, getötet; dieser wurde von 石鑒 ermordet, letzterer wieder von 冉閔. Jan Min nannte sein Reich Wei (魏) und fiel 352 im Kampfe mit Mu-jung Chün (Nr. 1550).  
 „ 1722 T. 同叔.  
 „ 1726 heißt es einerseits, daß Shih Pi 1297 starb, andererseits daß er 1318 wieder Staatsminister wurde: sein mongolischer Name war Tarhun.  
 „ 1730 lies: 天倪.  
 „ 1737 mandschur.: Šuhede.  
 „ 1744 lies: Śuddhi-bala und Dharma-śrī (nicht Timuteer).  
 „ 1758 lies: P'i (nicht P'ei).  
 „ 1763 starb 403 (nicht 402).  
 „ 1773 lies: Su Ch'ê.  
 „ 1775 T. 季子, vgl. Pétillon pg. 87; Lit' aipo, Buch 15 Nr. 10.  
 „ 1782 mandschur. Suksaha.  
 „ 1791 Luan-ch'êng (城) und nicht Luan-chou.  
 „ 1792 Zeile 8 von unten lies: B. C. 100.  
 „ 1804 starb 403 (nicht 402).  
 „ 1808 starb 253 (nicht 252); lies: Sun Chün (nicht Hsün).  
 „ 1829 ergänze: aus Hung-nung in Kwo-chou, Honan; das Geschenk des Seidenmantels erhielt Sung Chih-wên von der

Kaiserin Wu-hou und nicht vom Kaiser Chung-tsung; auch hätte auf Shên Ch'üan-ch'i Nr. 1689 verwiesen werden sollen, in dessen Verbindung (沉宋) er oft genannt wird.

- Nr. 1830 zu: a preface to his collected works vgl. P'i Jih-hsiu's 桃花賦序 Zottoli V, 669.
- „ 1847 mandschur. Tacibu.
- „ 1850 war ein berühmter Maler (vgl. Hirth, T'oungpao 1905, pg. 426; Giles läßt zuerst seinen Tzū, dann seinen Hao 安道 sein.
- „ 1854 lies: 8. statt 9. Jahrhundert.
- „ 1873 starb 436 (nicht 435).
- „ 1876 lies: chao (nicht ch'ao); vgl. Nr. 2396.
- „ 1885 lies: 伯虎.
- „ 1886 Ch'ang-shan in Chihli, vgl. Playfair<sup>1</sup> Nr. 548.
- „ 1915 T. 成子, vgl. Chavannes Mém. hist. IV 540 u. Legge T. of T. I 282.
- „ 1925 lies: 延 statt 廷; "the design of usurpation" des 昌邑王賀 (der pg. 264 nur als grandson of Wuti genannt wird) ist eine Erfindung Giles'. Dieser Liu Ho erhielt 63 v. Chr. durch Kaiser Hsüan-ti den Titel 海昏侯, vgl. T'ung Chien Kangmu, C. 576 verso.
- „ 1927 calling himself 許由東鄰.
- „ 1932 wozu ist dieser Dichter genannt, von dem 14 Gedichte erhalten und der Distriktsrichter von 餘杭, Playfair<sup>1</sup> Nr. 8737 war? (Giles spricht von einem distinguished official).
- „ 1945 starb 465 (nicht 466).
- „ 1946 starb 325 (nicht 338), ihm folgte sein jüngerer Bruder 紇那, Ho-no; ihm folgte 329 翳槐 I-huai und diesem wieder 338 Shê (nicht Shih)-i-chien. Alle diese waren Söhne des 鬱律 Yü-lü (der Herrscher des Taistaates war, von 316—321 und von Toba Ho-nü gefolgt wurde). Giles Darstellung ist vollkommen unrichtig (auch unter Nr. 1950).
- „ 1951 starb 423 (nicht 424).
- „ 1953 lies: Tohon.
- „ 1956 he attempted to assassinate — ist unrichtig. Liu Ch'ang, Graf von Tu-hsiang (都鄉侯) wurde wirklich ermordet,

- vgl. T'ung Chien Kang mu C. 10<sub>21</sub>. Wenn ferner Liu Chao im Jahre 92 "a boy of barely fourteen" war, kann er unmöglich im Jahre 80 (vgl. Nr. 1275) geboren sein.
- Nr. 1962 lies: his five sons (nicht 8).
- „ 1964 und Nr. 217 starben 168 n. Chr. (nicht 167).
- „ 1965 starb 131 v. Chr. (nicht 140).
- „ 1967 wird gesprochen von der 'revolt of Ch'ên Hêng and T'ien Ch'ang'. Wir finden diese beiden Namen, ein und derselben Person angehörend (vgl. Chavannes V 232), separat (Nr. 220 und 1915) und total verschieden (das Jahr der Ermordung des Herzogs Chien wird einmal mit 479, das andere Mal mit 481 v. Chr. angegeben) behandelt; vgl. auch Tso-chuan, Legge V 840.
- „ 1986 genannt 中郎; über seine Tochter vgl. Nr. 1983; zum Schluß vgl. meine Lexicogr. Beitr II pg. 29.
- „ 1996 wurde 254 n. Chr. von Ssü-ma Shih (師) abgesetzt. Letzterer, Sohn Ssü-ma I's, starb 255 und wurde von seinem Bruder Chao Nr. 1746 als Generalissimus gefolgt. Bei Giles unerwähnt geblieben.
- „ 1997 lies Ts'ao Pu-hsing (不興) second half of the second century (nicht 3<sup>rd</sup> cent.); vgl. Hirth, T'oungpao, 1905 pg. 421.
- „ 2003 starb 239.
- „ 2008 Ts'ao P'i starb 226.
- „ 2010 lies 善 statt 喜; wird in der Einleitung zu Po Chü-i's P'i-p'a-hsing erwähnt, wo es jedoch am besten mit „tüchtige Musiker“ übersetzt wird.
- „ 2012 lies 敬伯 und nicht umgekehrt.
- „ 2017 Ts'ên Shên wurde 744 chin-shih.
- „ 2026 T. 太冲; lies: the poems on the Three Capitals (nicht Kingdoms): 三都賦, Wên-hsüan Cap. 4—6, i.e. Ch'êng-tu-fu, Su-chou-fu, Chang-tê-fu.
- „ 2028 T. 元放 (fang<sup>3</sup>).
- „ 2033 starb 321.
- „ 2034 dieser Freund des Wang Wei wurde 724 chin-shih.
- „ 2036 崔顥 wurde 723 chin-shih, starb 754.
- „ 2046 lies Wu Yüan-yü (nicht wu).
- „ 2059 wurde 891 chin-shih, starb ca. 905.
- „ 2065 aus Wan-nien (Ch'ang-an — nicht Loyang), wurde 828

- chin-shih; wird 小杜 (nicht 少杜) genannt; Enkel des Tu Yu Nr. 2070.
- Nr. 2078 starb 399.
- „ 2081 Sohn des Tuan Wên-ch'ang (Nr. 2085).
- „ 2110 lies Tob statt Tup.
- „ 2126 璟 wird ching und nicht kung gelesen; vgl. auch Nr. 1113 und 2450; wurde Frühjahr 1189 Kaiser und starb 1208 (nicht 1209).
- „ 2128 hieß ursprünglich Ulu, änderte aber bei seiner Thronbesteigung seinen Namen in 雍 yung.
- „ 2129 starb 1135.
- „ 2132 lies 永 yung statt 允 yün; wurde 1208 (nicht 1209) Kaiser.
- „ 2134 wurde 1019 (nicht 1021) geboren; im Namen der 6. Reform ist 保馬 eine Ellipse für 保甲養馬; Giles übersetzt irrtümlich: a system for guaranteeing etc.; im Namen der 7. Reform streiche das erste Zeichen 分.
- „ 2135 starb 24 v. Chr.
- „ 2138 war aus Ching-chao = Ch'ang-an, nach anderen aus T'ai-yüan, gebürtig; Subpräfekt von Chiang-ning-fu. Sein Mörder hieß Lüch'iu Hsiao (閻邱 ist ein doppelter Familienname).
- „ 2142 T. 伯興
- „ 2147 wozu ist dieser Dichter, von dem nur 6 Gedichte erhalten sind, erwähnt?
- „ 2148 lies Ning-hu statt Hu-ning, vgl. de Groot, Hunnen, pg. 245.
- „ 2162 Sein Ming war 昱, yü, sein Tzū 景文; da Kaiser Ming-ti der Sungdynastie denselben Ming hatte, wurde Wang Yü mit seinem Tzū genannt.
- „ 2167 starb 22 (nicht 26) v. Chr.; T. 孝卿.
- „ 2172 lies 公嘏 (ku³).
- „ 2183 seine Heimat war Ch'ang-shu in Kiangsu (Playfair¹ Nr. 379), nicht Chêkiang.
- „ 2184 lies Tai K'uei (nicht Tai Ta-k'uei) und vgl. Nr. 1850 sowie Pétillon pg. 155.
- „ 2190 lies Wang K'uei, Sohn Wang Sêng-pien's Nr. 2217.
- „ 2191 starb 403.
- „ 2193 starb 402.
- „ 2195 lies 王朗.
- „ 2198 lies Shan-yin in Chêkiang

- Nr. 2199 lies 王璘; sein ursprünglicher Name war 延鈞; Giles' Darstellung von dessen Tod ist absolut unrichtig: Wang Lin hatte eine gewisse Ch'ên (goldener Phönix), Dienerin seines Vaters, zur 后 (Königin) gemacht; diese verkehrte mit einem gewissen Li K'o-Yin, der durch Li Fang ermordet wurde. Als Wang Lin diese Sache untersuchen wollte, wurde er von Li Fang's Leuten ermordet. Li Fang und Wang Chi-p'êng (Wang Lin's Sohn) töteten hierauf die Königin Ch'ên und ihren Anhang Wang Chi-p'êng, der nun als Wang Ch'ang (vgl. Nr. 2136) den Thron bestieg, machte eine gewisse Li (Frühlingsschwalbe), Dienerin seines Vaters, zur Königin; vgl. T'ung Chien Cap. 56<sub>45</sub>.
- „ 2205 lies 西莊.
- „ 2207 lies 孺仲.
- „ 2208 lies Ying-yang in Honan (nicht Anhui).
- „ 2212 war Enkel des Wang T'ung (Nr. 2239).
- „ 2218 starb 25 v. Chr.; canonised as 戾 (nicht 房).
- „ 2220 sein anderer Hao war 弇州山人.
- „ 2221 lies 王士禛 chèn, Hao 阮亭; sein Ming wurde zu 士正 geändert, da 禛 im Namen des Kaisers Yung-chêng vor- kam; verbessere dies auch unter Nr. 2577.
- „ 2231 lies Wang T'an-chih, starb 375.
- „ 2233 T. 元輔.
- „ 2235 statt Tung Cho lies Ts'ai Yung.
- „ 2238 Der Rebell hieß Hua I (nicht chih).
- „ 2239 geboren 584.
- „ 2240 sollte nicht Wang-tzū (Königsohn) Ch'iao geschrieben werden? Er wird auch 華蓋君 genannt, weil er am Hua-kai-shan lebte, vgl. Tufu's Gedicht 昔遊.
- „ 2241 Hier ist nicht erwähnt, daß er auch ein berühmter Maler war.
- „ 2246 starb 926; 後主 heißt der letzte Kaiser einer jeden Dynastie; sein ursprünglicher Name war 宗衍.
- „ 2249 starb 926.
- „ 2250 Yên-hsi war sein ursprünglicher Name, der später zu Hsi verändert wurde; Wang Hsi wurde von 朱文進 getötet, der sein Nachfolger wurde (944), aber noch im selben Jahre ermordet wurde; erst auf ihn folgte Wang Yên-chêng (Nr. 2248).



- Nr. 2254 lies 僭 (Nachahmer des Po Chü-i).  
 „ 2257 lies Wang Wan<sup>3</sup>; dasselbe gilt für Nr. 875.  
 „ 2265 lies Enkel statt Sohn des Wei Kuan Nr. 2276.  
 „ 2267 lies Yü-ch'ih.  
 „ 2269 T. 端己, wurde 894 chin-shih; bekannter Dichter.  
 „ 2275 lies Wei Ao (nicht Hsiao); sein T. 季孟; sein Sohn hieß Shun (nicht Ch'un).  
 „ 2276 lies Wei Kuan (nicht Huan), starb 291.  
 „ 2283 lies Yü-liao-tzū.  
 „ 2297 lies 宏 statt 弘.  
 „ 2299 nach seinem Amtstitel 左司 (lang chung) genannt.  
 „ 2302 sein Ming war 璧, vgl. Chavannes, T'oungpao 1909 pg. 517.  
 „ 2315 mandschur. Ölen.  
 „ 2328 lies 吳範.  
 „ 2340 Yü-chang in Kiangsi, nicht Kiangsu, lies 猛 statt 孟.  
 „ 2349 lies Wu Tao-hsüan (玄), vgl. Hirth, T'oungpao 1905, pg. 449.  
 „ 2355 ist kein "famous physician of antiquity", sondern die Zauberin Yang, die in Sung Yü's Chao-hun (vgl. Erkes' Diss. pg. 13) erwähnt wird.  
 „ 2357 lies 韻補, vgl. Watters, Essays pg. 69.  
 „ 2362 Er wurde der Confucius von 關西 Kuan-Hsi = Shensi genannt, vgl. Pétilion pg. 446; Giles: the Confucius of the West; 夕陽亭 könnte evtl. mit "bright in the evening", aber nicht mit "evening rays" übersetzt werden, vgl. Shih-king, Legge IV 488.  
 „ 2366 Hao: 椒山; lies Ch'iu Luan, nicht Ch'ou Luan.  
 „ 2367 wurde Herbst 604 n. Chr. ermordet; verbessere dies auch unter Nr. 2393; im Jahre 578 wurde er durch seinen Schwiegersohn zum 上柱國大可馬 Premierminister und Generalissimus ernannt; Giles sagt: appointed him Minister.  
 „ 2387 aus Chien-ning-fu in Fukien (nicht P'u-ch'êng in Shensi); die Gedichtsammlung des Yang I und seiner Freunde Liu Yün 劉筠 (Sungshih C. 305) und 錢惟演 (Nr. 372) trägt den Namen 西崑酬唱集.  
 „ 2391 unter 東楊 hätte auf Nr. 2420 (西楊) verwiesen werden sollen.  
 „ 2392 lies Yangguri . . . . Kôrka.

- Nr. 2393 T. 阿麼.
- „ 2396 張象 lies Chang T'uan<sup>4</sup> (nicht Huan).
- „ 2398 T. 鴻原.
- „ 2402 entsagte dem Thron 937 (nicht 936), starb 938
- „ 2404 starb 1559 (nicht 1529).
- „ 2411 der Rebell hieß Chu Ch'ên-hao.
- „ 2414 吉水 liegt in Kiangsi (Chi-an-fu), aber nicht in Shansi.
- „ 2415 lies 楨 statt 貞; Hao 鐵崖.
- „ 2416 T. 承天.
- „ 2417 lies 元靖先生.
- „ 2423 starb 54 v. Chr.
- „ 2431 lies Shan-chou (vgl. Nr. 2298); T. 元崇 und 元之.
- „ 2445 Was Giles mit Cho-li-chih transcribiert, ist das tibetische Wort rdo-rje, Diamant; O-pao-chi entspricht den mandschurischen Wörtern amba giyan.
- „ 2450 lies Yeh-lü Ching vgl. Nr. 1113.
- „ 2452 starb 1136 (nicht 1135); dies ist auch unter Nr. 936 Kan T'ien Huang-hou zu verbessern; seine Hauptstadt hieß 虎思斡耳朵 Hu-ssü-wa-erl-to; bei Giles sind die beiden letzten Charaktere zu einem verschmolzen.
- „ 2455 lies 海濱王.
- „ 2459 Hao 水心, vgl. Zottoli V 565, wo sich ein Gedicht findet, das in Giles' History of Chin. lit. pg. 237 übersetzt ist; ferner lies 林栗, Lin Li — nicht P'iao: vgl. Sung-Shih, Cap. 394 (T. 黃中).
- „ 2468 Hier muß erwähnt werden, daß Yên Kwang's anderer Ming 遵 war (so wie Nr. 2476).
- „ 2472 War Enkel des Yên Chih-t'ui (Nr. 2463).
- „ 2477 lies 晏.
- „ 2479 Yên Wu's Ernennung zum 鄭國公 ist auf seinen Sieg über die Turfan zurückzuführen.
- „ 2483 lies 580—500 v. Chr.
- „ 2486 aus 淩儀, Hsün-i (K'aifêngfu), vgl. Nr. 1171.
- „ 2490 T. 度公.
- „ 2502 Yo I war Nachkomme des Generals Yo Yang, nicht des Yo Yang Tzū, Nr. 2504.
- „ 2534 starb 572, nicht 567; verbessere dies auch unter Nr. 2539.
- „ 2543 starb Herbst 832 (nicht 831).
- „ 2544 Yüan Chi war Sohn des Yüan Yü Nr. 2572; die 詠懷詩

sind eine ganze Serie von Gedichten, vgl. Wên-hsüan, C. 23, nicht aber "a poem".

Nr. 2551 statt Hsieh An lies Hsieh Shang, vgl. Pétillon pg. 224 und 292.

, 2557 lies 隨園先生.

„ 2559 lies 炬.

„ 2563 lies: cousin of Yüan Shao.

„ 2571 lies: Yüan Ang.

„ 2576 sein Ming war 格, sein Tzŭ zuerst Shou-p'ing, später 正叔; sein Hao 百雲外史, vgl. Hirth, T'oungpao 1905, pg. 388 und 469 und Chavannes 1909, pg. 519; er ist ein Vertreter der Mo-ku-t'u-Schule des Hsü Ch'ung-ssü (absence of all contouring).

„ 2577 lies 禎 statt 禎; vgl. oben Nr. 2221.

NOTIZ ZU DE HARLEZ' VOCABULAIRE BOUDDHIQUE  
SANSKRIT-CHINOIS, NR. 32.

Von E. VON ZACH.

In Harlez' noch immer brauchbaren *Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois*, T'oungpao, 1896/1897, sind die unter Nr. 32 „die vier wahren Bestrebungen“ gebrachten chinesischen wie Sanskrit-Sätze mit einer Reihe von Fehlern behaftet und auch die Übersetzungen leider nicht einwandfrei, wenn sie auch im wesentlichen den Sinn treffen. Manche Abweichungen sind bloß orthographisch, andere gehen tiefer, und es fehlt nicht an groben grammatischen und sonstigen Fehlern. Fraglich ist mir bei der Feststellung des Textes nur das *ścintāya* resp. *citaya* im 4. Satz, doch denke ich, es wird wohl *cintayā* heißen müssen, durch Nachdenken (Instrumental von *cintā*, das Nachdenken).

1. 未生惡不生, 當起念遮止, *anutpannānām pāpakānām akuśalānām dharmānām anutpādāya cchandaṃ janayati*, Den Wunsch hegen (wörtlich: er erzeugt in sich den Wunsch), daß die noch nicht geborenen schlechten unheilsamen Lehren nicht geboren werden mögen.

2. 已生惡令斷, 當起念決別, *utpannānām pāpakānām akuśalānām dharmānām prahāṇāya cchandaṃ janayati*, Den Wunsch hegen, daß die schon geborenen, schlechten, unheilsamen Lehren aufgegeben werden mögen.

3. 未生善令生, 當起念勇猛, *anutpannānām kuśalānām dharmānām utpādāya cchandaṃ janayati*, den Wunsch hegen, daß die noch nicht geborenen heilsamen Lehren geboren werden mögen.

4. 已生善增長, 當起念不壞, 令其圓滿, *utpannānām kuśalānām dharmānām cintayā bhūyobhāvāya, asampramoṣāya, paripūranāya cchandaṃ janayati*, den Wunsch hegen, daß die schon geborenen heilsamen Lehren durch Nachdenken immer mehr werden (oder: für immer erhalten bleiben), nicht geraubt werden, (sondern) noch vollkommener werden mögen.

Über einen vom 西番集要 abweichenden chinesischen Text vgl. das *Bukkyō jiten* p. 309. Da ich Rosenberg's *Introduction* (Tōkyō 1916) nicht besitze, kann ich nicht beurteilen, ob obiger Beitrag von irgendeinem Wert ist oder nicht. Ebensowenig stehen mir tibetische Quellen zur Verfügung, durch deren Studium das fragliche *ccintāya* (Harlez) erklärt werden könnte. Im Tibetischen heißen diese 4 Bestrebungen (*yati*):

*yang-dag-par spod-ba bñi min(la).*  
*real                vow    four name concerning.*

- -

## BEMERKUNG ZUR VORSTEHENDEN NOTIZ.

Von FRIEDRICH WELLER.

Die vorstehende Notiz wendet sich an den Sanskritisten, doch fürchte ich, daß weder er noch der Buddhologe durch die Ausführungen v. Zachs überzeugt sein wird. Ich möchte mir gestatten, zum Beweise dafür auf folgendes hinzuweisen.

Zunächst heißt *vier* auf tibetisch nicht *bsi*, sondern, wenn man sich der Jäschkeschen Art der Umschrift anschließt, *bzi*. Mag diese Schreibung v. Zachs ihren Grund darin haben, daß das betreffende tibetische Schriftzeichen sehr verschieden umschrieben wird (Nachweise brauche ich dafür wohl nicht erst anzugeben), so ist es sicher irrig, wenn v. Zach als tibetischen Oberbegriff *yañ dag par spod ba* (sic) angibt. Statt *spod* muß es *spoñ* heißen. Ich verweise z. B. auf S. Ch. Das, *Tibetan-English Dictionary*, 1027a, *Mahāvvyutpatti*, § XXXIX<sup>1</sup>. Da diese Formel in S. Ch. Das' Wörterbuch mit ihren Einzelgliedern aufgeführt ist, und dies Wörterbuch in jedermanns Hand ist<sup>2</sup>, so beruht die Angabe v. Zachs, tibetische Quellen seien ihm zur Erklärung der Formel nicht zugänglich, auf einem jener ärgerlichen Fälle augenblicklichen Versagens des Gedächtnisses, wie sie leider jedem unterlaufen. Es handelt sich, um auf die Sache zurückzukommen, also nicht um *spod pa* „vow“, sondern um *spoñ ba* =  $\sqrt{hā}$ , Präs. *jahāti*. *yañ dag par spoñ ba* entspricht Sanskrit *samyakprahāna*.<sup>3</sup>

Wenn v. Zach *yati* als indisches Äquivalent einführt, so ist dazu außerdem noch zu bemerken, daß *yati* im Sanskrit und im Pāli weder in der Bedeutung „Bestrebung“, wie v. Zach angibt, noch in der Bedeutung „vow“ vorkommt.

Auch sonst sind die Angaben, soweit das Sanskrit in Frage kommt, nicht immer richtig, noch in sich einheitlich. Im einleitenden Absatz seiner

1 Nr. 3 der 京都帝國大學文科大學叢書 (mir von Dr. Trautz freundlichst geliehen). In der Ausgabe von Sir D. Ross (Mem. As. Soc. Bengal) fehlt der § noch.

2 v. Zach, Stelle angeführt *Asia Major* III, S. 540.

3 Vgl. *Dharmasaṅgraha* (*Anecdota Oxon.* i, 5) § xlv.

Notiz führt v. Zach aus, daß ihm nur das *ścintāya* bzw. *citaya* (sic) des vierten Satzes fraglich sei, im Texte des vierten Satzes hat er aber *cintayā*. Diese Form ist, soweit der Anlaut in Frage kommt, natürlich die einzig richtige, da ein Sandhizischlaut hinter dem auslautenden *m* des Gen. plur. ganz unmöglich ist. Da dieser Sandhizischlaut etymologisch aus solchen Formen des vorhergehenden Wortes stammt, die einmal auf einen Zischlaut ausgingen, kann er schon deshalb nicht zum folgenden Worte gezogen werden, die Silbengrenze liegt zwischen dem Zischlaut und dem Anlaut des folgenden Wortes. Ganz unmöglich ist aber ferner die Verwandlung des Sandhikonsonanten in eine Geminata des Anlautes *citaya* bzw. *cintāya* im vorletzten Satze des Schlußabschnittes.

Was nun die Übersetzung angeht, die v. Zach bietet, so wird der wohl niemand beipflichten können. Zunächst ist zu streichen: „(oder: für immer erhalten bleiben)“, *bhūyobhāva* hat diese Bedeutung niemals. Weiter ist zu tilgen: „nicht geraubt werden“. Es liegt wohl eine Verwechslung von *pramoṣa* mit *sampramoṣa* vor, das letztere Wort heißt: Schwund: „daß sie nicht schwinden, nicht verlustig gehen“ (vgl. die chinesische Übersetzung 不壞); der Tibeter übersetzt: „keinen Schaden nehmen“ (*ñams par mi gyur ba*). Statt: „noch vollkommener werden mögen“ dürfte zu übersetzen sein: „sich vollenden“ (*paripūraṇa*). Weiterhin wird v. Zach wohl kaum ein Buddhologe zustimmen, wenn er hier *dharma* mit „Lehre“ übersetzt. Die Bedeutung von *dharma* ist hier etwa durch „Charaktereigenschaften“<sup>1</sup> wiederzugeben, oder *kuśala dharma* ist einfach „das Heilvolle“ zu übersetzen<sup>2</sup> oder als „die zuträglichen Elemente“.<sup>3</sup> Es kann hier damit sein Bewenden haben, daß ich dies anführe, weil, gleichviel zu welcher Übersetzung der einzelne Buddhologe kommt, es in jedem Falle feststeht, daß *dharma* in dieser Formel die Bedeutung Lehre ganz sicher nicht hat.

Was nun das zur Untersuchung stehende *cintāya* angeht, so scheint mir die Fragestellung v. Zachs deshalb Bedenken zu erwecken, weil in der *Mahāvūtpatti* ed. Minayev-Mironov, *Bibl. Buddh.* XIII, § 39, dafür *sthitāya* steht, wofür die oben angeführte japanische Ausgabe der

1 Vgl. z. B. Rhys Davids-W. Stede. *The Pāli Text Society's Pāli English Dictionary*. s. v. *kuśala*.

2 Wilhelm und Margarete Geiger. *Pali Dhamma*, *Abh. Bayr. Akad. d. Wissensch.*, phil.-hist. Klasse XXXI, 1 S. 105 ff.

3 Schtscherbatskoy. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma* (*Prize Publication Fund*. VII. 50).

dreisprachigen Mahāvyutpatti zweifelsohne richtig *sthitaye*<sup>1</sup> bietet. Der tibetische Text, wie ihn auch das Wörterbuch S. Ch. Das' bietet, geht damit Hand in Hand. Danach wird in dem Worte *cintā* nichts weiter als eine Verballhornung der Textstelle zu erkennen sein; der Weg, auf dem diese in den Text kam, ist aus der Lesart der Ausgabe von Minayev-Mironov noch zu erkennen.

Ich glaube also, v. Zachs Ausführungen werden sich kaum der Zustimmung der Indologen erfreuen. De Harlez' Arbeit mag Fehler enthalten, er ist nicht der einzige und wird nicht der einzige bleiben, der auf dem Gebiete der orientalischen Philologie Mißgriffe begeht.

1 So auch S. Ch. Das, a. a. O.



## ZU 惟曰 BEI MÈNGTǚ I<sub>2</sub> III<sub>7</sub>.

Im *Shuking*, Legge III, 286, finden wir den Satz 天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，Heaven, to protect the inferior people, made for them rulers and made for them instructors, that they might be able to be aiding to God. 惟, das Legge hier unübersetzt läßt, kann nach dem sonstigen Gebrauch von 惟 im *Shuking* nur bedeuten: ich denke, nach meiner Meinung.

Dieser Satz wird nun bei Mèngtǚ, Legge II<sup>2</sup> 156 zitiert, doch lautet da der zweite Teil: 惟曰其助上帝; Legge übersetzt hier 惟曰 mit: with the purpose that.

Ich glaube, daß Mèngtǚ hier 惟曰 statt des einfachen 惟 des *Shuking*textes gebraucht, weil für ihn 惟 die Bedeutung „nur“ hat und er die Auffassung vermeiden wollte, als wäre die Einsetzung von Herrschern ausschließlich nur zwecks an Gott zu leistender Hilfe geschehen. Er verwendet daher den *Shuking*ausdruck 惟曰, ich denke, es bedeutet (es besagt, es heißt), um im *Shuking*zitat 惟 die Bedeutung zu geben, die das Wort im *Shuking* hat, nämlich: ich denke.

Das 惟曰 des *Shuking* wird gewöhnlich so erklärt, daß man sagt 惟 ist gleich 有 (vgl. Legge III, 206 u. 208, sowie Gabelentz, *Grammatik* § 804 b (erstes Beispiel) also: es finden sich die Worte. Es finden sich aber andere Fälle z. B. 予惟曰 (III, 410, 439) wo man übersetzen muß: „ich denke, es bedeutet“. Bei Legge (*Shuking*) ist die Übersetzung von 惟曰 durchaus nicht konsequent: sicher falsch ist (p. 403): he said (lies dazu die dortige Anmerkung) und p. 439, merely saying; p. 441 finden wir zweimal 惟曰 und zweimal einfaches 惟, ohne daß diese Konstruktion uns erklärt würde, was wegen Zitierung dieser Stelle bei Mèngtǚ II<sup>2</sup> 432 doppelt zu bedauern ist.

Aus obigem dürfte mit Sicherheit hervorgehen, daß die betreffende Stelle (Legge II<sup>2</sup> 156) unmöglich „and Heaven said: May they help Shangti“ bedeuten kann, wie Schindler *Hirth's Anniv. Vol.* p. 343 glaubt; ebenso unrichtig ist die Übersetzung p. 339; only he said, weil 惟 erst bei Mèngtǚ (aber nicht im *Shuking*) die Bedeutung „only“ erhält und gerade an dieser Stelle Mèngtǚ einfaches 惟 wegen seiner einschränkenden Bedeutung zu vermeiden scheint.

E. von Zach

## ZUR PARTIKEL 惟

Zu den vorstehenden Ausführungen des Herrn Dr. E. von Zach möchte ich zunächst folgendes bemerken:

I. Über die Partikel 惟 *wei* existiert eine ausgezeichnete Spezialarbeit, die einzige in ihrer Art, von Max Uhle, einem Schüler von v. d. Gabelentz, die James Legge gewidmet ist: *Die Partikel 惟 'wei' im Schu-king und Schi-king. Ein Beitrag zur Grammatik des vorklassischen Chinesisch.* Leipzig, A. Edelmann, 1880. Diese Arbeit wird bei G. v. d. Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, Leipzig, T. O. Weigel, 1881 auf S. 313, unter den *Verbalen Hilfswörtern* IX. 惟, 維, 唯 *wei* ausdrücklich, (wenn auch mit ungenauem Titel) zitiert. Uhle behandelt gerade das 惟 曰 *wei yüeh* auf den Seiten 24, 32, 34, 37, 41, 46, 61, 75 und 87 seiner oben genannten Dissertation und speziell die obige von Zach bei mir beanstandete Stelle aus *Schu-king* V, 1 (1) 7 und das entsprechende Zitat mit 惟 曰 bei *Mêng-tze* I, 2, III, 7 wird auf S. 41 genannter Arbeit besprochen. Da v. Zach dies Kapitel über 惟 *wei* der *Chinesischen Grammatik* von Gabelentz zitiert, so hätte er die spezielle Untersuchung von Uhle nicht übersehen dürfen, um so mehr, als sie ihn vor Irrtümern bewahrt hätte.

II. Zachs Annahme, daß 惟 im *Schu-king* nur bedeuten kann „*ich denke*“, „*nach meiner Meinung*“, ist irrig. Diese Behauptung Zachs wirft zudem ein eigentümliches Licht auf seine Auffassung vom *Schu-king*, denn es dürfte wohl bei dem, was uns heute als *Schu-king* vorliegt, feststehen, daß es aus vielen Urkunden zusammenkompiliert und redaktionell überarbeitet worden ist. Es ist daher auch ganz unwahrscheinlich, daß die sog. Partikeln einheitlich gebraucht sind. Das stimmt auch mit dem Befund, der (nach Legge) etwa mehr als 350 Stellen im *Schu-king*, sofern sie kritisch untersucht werden<sup>1</sup>. Ich will nur einige willkürlich herausgreifen, wo 惟 parataktisch, als Copula und bei Relativsätzen gebraucht wird.

1 Man vergleiche trotz mancher Mängel Uhles Übersicht und selbst Legge (s. Index zum *Schu-king* s. 惟).

- a) Schu-king II, 2, 21: 惟德動天 „Es ist die Tugend, welche den Himmel rührt“ [möglich (wie Uhle l. c. p. 33) auch: „Nur Tugend rührt den Himmel“].

Legge III, 65 (ausnahmsweise richtig): „It is virtue which moves Heaven“.

Nach Zach müßte es heißen: „Nach meiner Meinung rührt die Tugend den Himmel“.

- b) Schu-king II, 4, 8: 惟慢遊是好.<sup>1</sup>

„Es war Trägheit und Zerstreuung, die liebte er“ (möglich: Nur Trägheit und Zerstreuung, die liebte er“)

Legge III, 84: „only in pleasure and dissipation“.

Im Index Ch. Cl. III p. 678 s. 慢 für 慢遊 „idle dissipation“. Gabelentz l. c. p. 314, § 804 a: „Trägheit und Zerstreuung, die liebte er ...“

Nach Zach: „Nach meiner Meinung Trägheit und Zerstreuung, die liebte er“.

- c) Schu-king II, 4, 8: 時乃功惟敘

„Das ist dein Verdienst; es ist ordentlich entfacht“.

Legge III, 86: „... this is the result of your meritorious services, so orderly displayed“.

Nach Zach: „Nach meiner Meinung ... das liebte er“.

- d) Schu-king III, 1, 26: 厥貢... 海物惟錯

„Seine Tribute waren ... Seeprodukte, die waren gemischt“.

Legge III, 102: „Its articles of tribute were ... and<sup>2</sup> the productions of the sea, of various kinds“.

Nach Zach müßte es heißen: „Seine Tribute waren ... Seeprodukte, nach meiner Meinung gemischte“.

- e) Schu-king IV, 8 (2), 3: 惟天聰明

„Es ist der Himmel, welcher verständig und rein ist“.

Legge III, 255 (ausnahmsweise richtig): „It is Heaven which is all-intelligent and observing“. (Später übersetzt Legge einen ähnlichen Passus noch dreimal verschieden.)

Nach Zach müßte es heißen: „Nach meiner Meinung ist der Himmel hellhörig.“

<sup>1</sup> Der Anfang dieser Zeile ist gereimt.

<sup>2</sup> Vgl. Legges Bemerkung in der Anmerkung auf S. 104.

f) Schu-king V, 1 (2) 5: 厥鑒惟不遠<sup>1</sup>

„Sein Spiegel ist (etwas, das) nicht fern (ist)“.

Legge III, 291: "The case for his inspection was not remote".

Nach Zach müßte es heißen: „Nach meiner Meinung ist sein Spiegel nicht fern“.

## g) Schu-king V, 3, 10: 建官惟賢

„Einrichtend Ämter, waren es die Würdigen“. (Hier ist der Übergang zu „nur“ zu beobachten. Es kann auch heißen: „nur für Würdige“.)

Legge III, 316: "He gave offices only to the worthy".

Uhle l. c. p. 33: „Wen er in die Ämter setzte, das waren die Klugen (ergo: nur die Klugen)

Nach Zach müßte es heißen: „... nach meiner Meinung waren es die Würdigen“.

## h) Schu-king V, 4, 35: 王省惟歲

„Des Königs Untersuchungs(gebiet) ist das Jahr“ (oder: „Was der König untersuchte, das ist das Jahr“).

Legge III, 341: "The sovereign is to examine the character of the whole year".

Uhle l. c. p. 30: „Was der König prüft, ist das Jahr“.

Zach: „Der König prüft nach meiner Meinung das Jahr“.

## i) Schu-king V, 5, 2: 獻方物。惟服食器用

„... sie schenkten alle Landeserzeugnisse, das waren (oder: nämlich) Kleidungsstücke, Nahrungsmittel, Geräte, deren sie sich bedienten“.

Legge III, 346/347: "... have all made offerings of the productions of their countries; — clothes, food, and vessels for use".

Uhle l. c. p. 11: „Sie brachten dar alle Landeserzeugnisse, und zwar waren es Kleider, Nahrungsmittel, Geräte, deren sie sich (dazu) bedienten“.

Nach Zach: „Sie brachten dar alle Landeserzeugnisse, nach meiner Meinung Kleider etc.“

## j) Schu-king V, 7, 10: 爾惟舊人

„Ihr seid alte Minister“.

Legge III, 370: "You who are the old ministers".

<sup>1</sup> Vergl. das Zitat bei Mêng-tze IV, 1. II. 5 aus Shi-king III, 3, 1, 8: "The beacon of Yin is not remote."

Nach Zach: „Ihr, nach meiner Meinung, alten Leute (Minister)“.

k) Schu-king V, 9, 7: 乃服惟弘王

„Es ist deine Aufgabe . . .“

Legge III, 387: “It is your business to enlarge the royal *influence*”.

Nach Zach: „Deine Aufgabe nach meiner Meinung . . .“

l) Schu-king V, 9, 7: . . . 汝惟小子

„Du, der du ein kleines Kind bist (oder: Du bist ein kleines Kind)“ vgl. ähnlich ibid. V, 9, 14; V, 13, 11

Während Legge III, 391 und 441 einigermaßen richtig übersetzt, ist die Übersetzung auf S. 387 folgende: “Yes, it is yours, o little one . . .”

Uhle l. c. p. 45 und 63: „Ich bin ein Knabe (V, 7, 2, 9; V, 25, 2 etc.).

Nach Zach: „Du, nach meiner Meinung, ein kleines Kind“

m) Schu-king V, 12, 17: . . . 有, 夏服 . . . 惟

.... Daß Hia . . . besaß, das war . . . 惟不敬 . . . (sondern) es war der Fall, daß . . .

Legge III, 429/430 übersetzt ganz frei.

Nach Zach: ?

n) Schu-king V, 12, 21: 其惟王

„Indem er König ist“.

Legge III, 431: “In the position of king”.

Uhle l. c. p. 71: „Als König (benutze nicht das Volk dazu) zu . . .“

Nach Zach: ?

o) Schu-king V, 8, 3: 爾惟踐修厥猷

„Du bist es, der . . . (oder: Daß du es bist, der . . .).“

Legge III, 378: “And you are the one who pursue and cultivate his plans.”

Uhle l. c. p. 68 Anm. 1: „Daß du in seine (T'ang's) Fußtapfen trittst, das ist ja schon seit langem sein Ruhm.“

Nach Zach: ?

p) Schu-king V, 9, 3: 惟乃丕顯考文王<sup>1</sup>

„Es war dein sehr erlauchter Vater, der König Wên, welcher . . .“

<sup>1</sup> Vgl. ähnliche Phraseologie Schu-king V, 28, 1.

Legge III, 383 (richtig): "It was your greatly distinguished father, the King Wän, who ..."

Nach Zach: „Nach meiner Meinung, dein sehr erlauchter Vater, der König Wên ...“

q) Schu-king V, 9, 8: .... 人有小罪非眚乃惟終

„Wenn Leute unbedeutende Sünden begehen, die nicht zufällig, sondern beabsichtigt sind ...“

Legge III, 388: "When men commit small crimes, which are not mischances, but purposed ..."

Uhle l. c. p. 51: „Wenn die Leute wenig verbrochen haben, was (aber) nicht aus Versehen, sondern vorsätzlich geschah, usw.“

Nach Zach: „Wenn ... sondern nach meiner Meinung beabsichtigt sind.“

r) Schu-king V, 10, 7: 兹亦惟天若 ....

„... Desgleichen wird es dann (der Fall) sein, daß der Himmel ... billigt.“

Legge III, 405: "and Heaven likewise will approve your great virtue."

Nach Zach: „... nach meiner Meinung der Himmel billigt.“

s) Schu-king V, 10, 10: 不惟不敢亦不... 惟助<sup>1</sup>

„Nicht (nur) war es der Fall, daß sie es nicht wagten, ... auch nicht (sondern) es war der Fall ...“

Legge III, 407: "Not only did they not dare to indulge in them, but they had not leisure ..."

Uhle l. c. p. 50: „... nicht nur nicht ... sondern auch ...“

Nach Zach: „Nicht denke ich, daß sie es nicht wagten usw.“

t) Schu-king IV, 8 (2), 13: 惟說不言

„... ist etwas, was ich, Yüeh, nicht gesagt habe ...“

Legge III, 258: "... wherein I, Yuě, do not express myself ..."

Nach Zach: „Nach meiner Meinung (ich denke) ...“

-- --

<sup>1</sup> Vgl. auch Schu-king IV, 8, (2), 2. ... 不惟... 惟... sind nicht für... sondern.

## u) Schu-king V, 4, 18: 惟辟作福

„(Nur) der Fürst ist es, der Gunst bezeugt.“

Legge III, 334: "It belongs only to the prince to confer favours etc."

Uhle l. c. p. 35: „Des Fürsten Sache ist es, Gunst zu bezeugen“.

Nach Zach: „Nach meiner Meinung bezeugt der Fürst Gunst.“

## v) Schu-king V, 5, 8: 所寶惟賢-則邇人安

„Wenn das, was kostbar ist, die Weisen sind, dann haben die Nachbarn (Landsleute) (s. Uhle l. c. p. 73) Ruhe.“

Legge III, 349: "When it is worth which is precious to him, *his own* people near at hand will enjoy repose."

Nach Zach: „Wenn . . . nach meiner Meinung . . .“

Das möge für heute genug sein. Natürlich existiert auch an einzelnen (etwa 8 von mehr als 350) Stellen ein 惟 *wei* = „denken“, das aber scharf von der Partikel 惟 *wei* zu trennen ist<sup>1</sup>. Es bleibt eben dabei, was Uhle l. c. p. 78 schon bemerkt hat: „*Wei*“ „denken“ berührt sich also mit der Partikel nur graphisch (und lautlich).“

III. Daß 惟 *wei* auch im Schu-king zuweilen die Bedeutung „*nur*“ hat, haben wir bereits gesehen. Es genügt, hierzu noch zwei Beispiele anzuführen; (sie könnten vermehrt werden):

## w) Schu-king V, 2, 6: ... 惟婦言是用 ...

„(Der jetzige König) ... nur Weiberworte sind's, die er befolgt (oder: denen er Gehör schenkt).“

(So auch Uhle l. c. p. 13.)

Anders übersetzt Gabelentz l. c. p. 204, § 487 (wo das Zitat verstümmelt angeführt wird): „... seiner Ehefrau Worte wendet er an (schenkt ihnen Gehör).“

Legge III, 303: "Now Show, the king of Shang, follows only the words of his wife."

Nach Zach: „Der jetzige König ... nach meiner Meinung Frauenworte, die befolgt er.“

---

<sup>1</sup> Zach hat vor allem nicht an die 命 *ming* gedacht, die gewöhnlich mit einem 惟 *wei* „c'est ... que“ beginnen.

## x) Schu-king V, 15, 11: 以庶邦惟正之供

„Von allen Staaten erhob er nur das Richtige“

So auch Gabelentz l. c. p. 183, § 433, wo er ausdrücklich bei der Inversion des Objektes mittels 之 sagt: „Im Šu pflegt solchenfalls vor dem Objekte die Partikel 惟 *wei* = ‚nur‘ zu stehen.“<sup>1</sup>

Vgl. Uhle l. c. p. 15.

Legge (analog Mandschutext *damu* = ‚nur‘) III, 469: „and from the various States he received only the correct amount of contribution.“

Nach Zach: „Von allen Staaten erhob er nach meiner Meinung das Richtige.“

IV. Umgekehrt hat 惟 *wei* selbst bei Méng-tze nicht immer die Bedeutung „nur“, z. B.

## Méng-tze III, 1, IV, 9. Dort heißt es: 惟天爲大。惟堯則之

Legge II, 253 übersetzt: „It is only Heaven that is great, and only Yao corresponded to it.“

Wilhelm, *Mong Dsi* p. 57: „Nur der Himmel ist groß, nur Yau hat ihm entsprochen.“

Couvreur, *Les Quatres Livres* p. 426: „Solum Cœlum est magnum; solus Iao imitatus est illud.“

Diese Übersetzungen können des Sinnes wegen schon nicht richtig sein; es klafft da ein Widerspruch. Das 惟 des ersten Satzteiles kann entweder Copula, auf das Subjekt hinweisend, sein oder allenfalls die durch hervorhebende Funktion entstandene Bedeutung „eigentlich nur“ haben; das zweite Glied ist sicherlich mit „aber“ zu übertragen, eine Bedeutung, die 惟 *wei* im Vorklassischen häufig hat (z. B. V, 30, 2 usw.; s. Uhle l. c. p. 40 ff.).

Es ist deshalb obige Stelle etwa folgendermaßen zu übersetzen:

„Es ist der Himmel, der groß ist (oder: „Eigentlich ist ja nur der Himmel groß“), aber Yao nahm ihn zum Muster“ (d. h. er wurde ebenso groß).

V. Was nun das 惟曰 *wei yüeh* anbetrifft, so kommt es erst in den sog. Tschoubüchern des Schu-king vor und von da ab häufiger. Es

<sup>1</sup> Es ist daher unbegreiflich, daß Gabelentz § 805 die Bedeutung „nur“ für 惟 erst für die klassische und nachklassische Sprache gelten lassen will. Vgl. dagegen Conradys Ausführungen über 惟 in dieser Nummer der Zeitschrift: *Über einige altchinesische Hilfsörter*. p. 493. Anmerk. 3.



ist richtig, daß „bei Legge (Schu-king) die Übersetzung von 惟曰 durchaus nicht konsequent ist“. Das kann sie gar nicht sein, denn die Verschiedenheit der Übersetzung wird sich aus der verschiedenen Anwendung des einfachen konstatierenden „wei“ erklären. (Uhle l. c. p. 24), z. B.:

y) Schu-king V, 10, 9: 我聞 惟曰

„Ich habe gehört, daß diese Rede existiert.“

(So Uhle l. c. p. 21.)

Gabelentz l. c. p. 314: „Ich höre, daß gesagt ist.“

Legge III, 406: „I have heard it said.“

z) Schu-king V, 25, 5: 夏暑雨。小民惟曰... 冬祁寒。小民亦惟曰...

„In des Sommers Hitze und Regen, ist das untere Volk nur ... in des Winters großer Kälte ist das untere Volk auch nur ...“

(Cf. Li-ki 9 [33] 64a, wo dieser Passus zitiert ist.)

Uhle l. c. p. 32: „In des Sommers Hitze und Regen, wird das Volk beschrieben als murrend und seufzend . . etc. etc.“

Legge III, 580: „In the heat and rains of summer, the inferior people may be described as murmuring and sighing. And so it is with them in the great cold of winter.“

Ebenso übersetzt Legge obige Li-ki Stelle in S. B. E. 28, 360.

Couvreur in *Li Ki* II, 528: „En été, au temps des chaleurs et des pluies, le peuple ne fait que gémir et soupirer. Pendant les grands froids de l'hiver il ne fait encore que gémir.“

aa) Schu-king V, 13, 6: 予惟曰。庶有事

„Ich sage bloß: „Vielleicht gibt es etwas zu tun.“ (So Uhle l. c. p. 34.)

Legge III, 439: „merely saying that probably there will be business to be done.“

Ebenso Schu-king V, 11, 8 (III, 419), V, 16, 20 (Legge III, 484: „I simply say“), sowie öfters in Inschriften.

bb) Schu-king V, 13, 12: 惟曰不享

„Man sagt, daß es kein (Opfer-)Geschenk(Darbringung) ist.“ und weiter im selben Paragraphen (im Nachsatz): 凡民惟曰(不享) „(Wenn nicht der Wille zu dienen vorhanden ist, dann sagt das ganze Volk ...“

Uhle l. c. p. 37: „Man muß sagen ...“, sonst ähnlich wie oben übersetzt.

Legge III, 441: "it must be said . . .", "all the people will then say . . ."

Dieser Passus findet sich auch im Mêng-tze, VI, 2, V, 4 (Legge II, 431, 432). Dort ist aber für die erste Stelle statt 惟 曰 im Schu-king nur 曰 eingesetzt!

Legge übersetzt: "We say there is no etc."

cc) Schu-king V, 11, 5: 今王惟曰

„Nun sagt der König.“

Legge III, 417: "Now let your Majesty say" (sicher falsch, da doch offenbar ein direktes Gespräch vorliegt).

Uhle l. c. p. 37: „Nun möge der König sagen“. Ebenso anknüpfend vorher am Anfang des Satzes: 惟 曰: „Er sagt“ (zu ergänzen: „ferner“). Legge l. c. "He says moreover."

dd) Schu-king V, 13, 7: 今王即命<sup>1</sup>曰 . . . 惟命曰

Uhle l. c. p. 46: „Jetzt möge der König gleich befehlen . . . und er möge befehlen.“

Legge III, 439: "Let the king instantly give orders, saying: . . . Let him also command saying."

ee) Schu-king V, 9, 13: . . . 曰時敍惟曰

„Sagt dann: ‚Das ist geordnet‘. [Aber] sagt [auch zugleich]: („Es ist noch nicht, wie es sein soll“). (So Uhle l. c. p. 61.) Legge III, 391: and may say, "These are properly ordered"; yet you must say at the same time. Dieser Passus findet sich als Zitat (mit Varianten) in Sün-tze 9, 13b (惟 曰) und 20, 4a (維 曰).

VI. Nun zum Schluß die oben von Zach beanstandete Stelle aus Schu-king V, 1 (1), 7 (= Legge III, 286) mit der „vielleicht besseren und ursprünglicheren“ Lesung<sup>2</sup> aus Mêng-tze. Die Stelle lautet (die Varianten bei Mêng-tze in Klammern):

天佑(降)下民. 作之君作之師. 惟(惟曰)其克相(助)上帝

<sup>1</sup> 即命 übersetzt Legge in V, 6, 8 und V, 7, 3 (wo übrigens „nebenbei erwähnt, bei Legge p. 365 falsch interpungiert ist; das 用 am Schlusse von Zeile 2 muß zu Anfang von 3 gezogen werden) ganz anders. Ganz an Legge hat sich übrigens Gabelentz l. c. p. 213 § 512 angeschlossen: = „Befehle einholen“: „das Schicksal befragen“. Vielleicht ist aber besser 即 = 則 zu setzen.

<sup>2</sup> Vgl. Conrady bei Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916 p. 261. Anmerk. 98.

„Der Himmel schützt das untere Volk, er schuf ihm Fürsten, schuf ihm Meister, nur<sup>1</sup> sprach er: ‚Mögen sie Schang-ti helfen‘.“

Legge III, 286: „... that they might be able to be aiding to God.“  
(In II, 156: ... with the purpose that they should be assisting to God.)

Uhle l. c. p. 41: „Als der Himmel das untere Volk schuf, gab er ihm Fürsten, gab er ihm Lehrer, ‚sagend‘, sie sollten den höchsten Herrn unterstützen.“

Falsch ist, wie wir gesehen haben, zu behaupten, daß 惟 *wei* in *Schu-king* nicht „nur“ heißen kann; falsch ist ferner, daß es bei *Mêng-tze* ausschließlich „nur“ bedeuten muß. Die Bemerkungen Zachs sind damit schon erledigt. Ob die Bedeutung „nur“ für 惟 曰 hier am Platze ist, oder ob Uhle mit der Übersetzung „nämlich“ „sagend“ recht hat, bleibe dahingestellt.

Um abschliessende Ergebnisse zu gewinnen, scheint es mir doch notwendig zu sein, nicht bloß das *Schu-king* zur Untersuchung der Partikel 惟 *wei* heranzuziehen, sondern sie auch auf das *Schi-king*, die *Inschriften*, die *Ritualbücher* und die sonstige *vorklassische* und *klassische* Literatur zu erstrecken. Dabei müßten allerdings diese Bücher vorher textkritisch untersucht worden sein.

Bruno Schindler

1 In *Hirth Anniversary Volume* p. 343 ist natürlich nicht wörtlich zitiert. Es sollte nur „Heaven“ zu „Schang-ti“ in Gegensatz gestellt werden. Es müßte dort heißen: „only he said.“

BERICHTIGUNGEN ZU DEN UNTERSUCHUNGEN ÜBER ZWEI  
SPRÜCHE DES KONFUZIUS A. M. II 379—407.

Von E. HAENISCH.

Zu dem oben genannten Aufsätze sendet mir Dr. E. v. Zach-Weltvreden dankenswerterweise folgende Berichtigungsvorschläge:

S. 387 Satz 2 „Der heilige Mann des Altertums hatte nur ein gerades klares Prinzip.“ 平正 ist ‚gerade‘, 通達 ist ‚klar, deutlich, für alle verständlich.‘ — Der Unterschied von der beanstandeten Übersetzung liegt weniger in der Zusammenfassung der beiden Binome zu je einem Begriff als in ihrer attributiven Behandlung als Attribute, nicht als Inhalt des Prinzips.

Satz 4. 世道 ist ‚der Lauf der Welt‘ (Ablauf der Ereignisse), das ‚Tao ihrer Zeit‘ ist unverständlich. — Die Übersetzung ‚Lauf der Welt‘ spricht sehr an. Aber der Unterzeichnete vermag eine Belegstelle für sie nicht zu finden, auch nicht im P’ei-wen yün-fu. Couvreur und Tz’ě-yüan bringen sie jedenfalls nicht. Giles’ Wiedergabe ‚men’s manners and morals‘ (von Zach zitiert) würde doch eher dem ‚Tao ihrer Zeit‘ entsprechen als dem ‚Ablauf der Ereignisse‘. In einem Aufsätze, der von der rechten konfuzianischen Lehre handelt, müßte man doch dem Zeichen 道 in jedem Falle von vornherein seine technische Bedeutung zuweisen, und zwar am besten ohne Übertragung, eben weil sein Begriff nicht genau festzulegen ist. Übrigens hat sie auch das Mandschu *jalan-i doro*. Für „Lauf“ würde man etwa *forgon* erwarten.

S. 388 Satz 9 „die Worte, abwegige Lehren“ weisen auf alle Arten von Irrlehren hin“ statt „Konfuzius hat darauf hinweisen wollen“ (um den Vorwurf des Anachronismus zu vermeiden). — Die Sätze 2—8 sind Konfuzius in den Mund gelegt, wie aus der Mandschu-Auslegung (sehebi) hervorgeht.

Satz 10 „Wenn in späteren Generationen (d. h. in der Zukunft) böse Leute die aufgebauchten (alginbume und badarambume) Lehren jener

Philosophen gedankenlos nachschreiben und dadurch die Welt in Verwirrung bringen, die Gesellschaftsordnung umstürzen und das göttliche Gesetz verdunkeln, und wenn durch solch zügelloses Beginnen die Lehre des Konfuzius hinweggefeigt wird, dann wird der Schaden unsagbar groß sein“. Das ist eine zukünftige Gefahr, die verhütet werden muß. Die Lehre des Konfuzius besteht noch. 斯文 ist die konfuzianische Lehre, vgl. Legge I<sup>2</sup> 217 the truth. 附會 bedeutet Zitate zusammentragen. Grammatisch ist zu fassen terei gisun(-be) als Objekt aller 4 folgenden Verben (algimbume badarambume dayaname isaname). Eine Übersetzung „sich anschließend und Versammlungen besuchend“ ist ausgeschlossen, da hier transitive Verben vorliegen. 後世 gehört zu den in Gabelentz' Grammatik nicht behandelten Ausdrücken, die andeuten, daß ein Satz zukünftig aufzufassen ist. — Es ist sicher besser, den Satz in die absolute Zukunft zu verlegen (genauer gesagt ‚vom Kommentator, nicht vom Text aus gerechnet‘). Die Literaten schreiben ja tatsächlich nur von zeitweiliger Verdunklung der Lehre durch die Sektierer, nicht von Auslöschung und Wiederanzündung. Die Verba dayanambi und isanambi sind aber durchaus nicht transitiv, zum mindesten nicht das letzte: isambi (ohne die Inchoativ-Silbe na) ist, „zusammenkommen, sich versammeln“ und isanamhi heißt: „sich versammeln gehen“. S. das Wb. 清文總彙 mit der Übersetzung 去齊聚.

S. 392. a) In der zweiten Stelle aus dem P'ei-wen yün-fu, die der Einleitung zur Ausgabe des Ch'un-T'siu und Tso-chuan von Tu Yü entnommen ist, ist es nicht Tso K'iu-ming, sondern Tu Yü selbst, der eine Auswahl aus den beiden Kommentaren des Ku Liang und Kung Yang traf, die heterodoxen Lehrmeinungen ausschied (encu durun-be waliyaha, nach Ku-wen yüan-kian 23). Das sei im Geiste des Tso K'iu-ming geschehen. — Statt „heterodoxe Lehrmeinungen“ sei unsererseits auch hier vorgeschlagen (voneinander) „abweichende, sich nicht deckende Textstellen“. b) Die dritte Stelle findet sich im Ku-wen yüan-kian 46, wenigstens teilweise. Hier muß man übersetzen: „Er übernahm unüberlieferte Lehren aus dem Ch'un-t'siu. Er betrachtete die Förderung der konfuzianischen Lehre als seine Aufgabe. Durch Kritik heterodoxer Lehrmeinungen und Verwerfung abweichender Auslegungen gelang es ihm usw. 遺經 ist, wie aus P'ei-wen yün-fu (besonders aus dem angeführten Gedicht Han Yü's) hervorgeht, das von Konfuzius hinterlassene Ch'un-ts'iu. Außer dem Ch'un-ts'iu hat uns Konfuzius nichts hinterlassen, daher ist die Übersetzung „hinterlassene Klassiker“ unrichtig. Das Passus 爲己任 ist unrichtig bezogen. Er steht immer am Schlusse eines Satzes, niemals am Anfange (P'ei-wen yün-fu C 86,

recto). Auch diese Frage verdiente eine eingehende grammatische Behandlung. Hier wird überdies durch die Konstruktion 以爲 (以興起斯文爲其任) jeder Zweifel behoben. Das folgende 辨異端闢邪說 übersetzt das Mandschu mit „encu demun-be ilgame (kritisch sichten), miosihon gisun-be ashôme (verwerfen). „Entschleierung“ halte ich für unrichtig, und statt Ketzerreden würde ich sagen „abweichende Auslegungen“. — Daß es sich bei 遺經 im vorliegenden Falle um das Ch'un-t'siu handelt, ist wahrscheinlich. Ob diese präzisierte Bedeutung des Binoms sich allgemein durchgesetzt hat, ist eine belangreiche Frage. Couvreur und Tz'ë-yüan geben keinen Aufschluß. Das Nachschlagen des Binoms im P'ei-wen yün-fu war versäumt worden. Dadurch wäre auch die falsche Beziehung von 爲己任, die ohne weiteres zugegeben werden muß, vermieden worden. Denn der Artikel 遺經 bringt eben unseren Satz als Zitat und bricht mit dem Zeichen 任 ab.

S. 393. Den Satz aus 論王霸 würde ich übersetzen: „Regierende müssen ihren Willen aufs Gute einstellen. Wenn ihr Wille die wahre Richtung einmal eingenommen hat, dann können abweichende Auslegungen (der konfuzianischen Lehre) diesem Willen nichts mehr anhaben usw.“ 立志 (vgl. Legge II<sup>2</sup> 484 und Liki ed. Couvreur II 93) bedeutet, seinen Willen aufs Gute einstellen, fest entschlossen sein Gutes zu tun und seine Pflicht zu erfüllen. Das geht schon aus dem folgenden 正志 hervor. — In der Mandschuübersetzung tritt diese Prägnanz nicht zutage (gônin-be toktobumbi). Wir haben für 立志 dieselbe Mandschuübersetzung wie in dem Aufsätze 論君道 des gleichen Autors für 定志. Die beiden Verbindungen mit 志 müssen sich also in ihren Bedeutungen berühren. Bei Couvreur wie im Tz'ë-yuan fehlt die erstgenannte Verbindung. Es wäre erwünscht, daß uns aus Textarbeiten allmählich eine reichere Terminologie erwüchse.

S. 400 Anm. 3 . . . an-be tuwakiyame (安 . . . 常) bedeutet, sich seiner gewöhnlichen Beschäftigung (hier des Webens, Seidenwurmzüchtens, Anbaus von Bohnen und Getreide) hingeben, bei ihr verbleiben (vgl. Mandschu-Wb. von Sacharow). — So auch im 清文總彙 = 守本分. Die Übersetzung des Aufsatzes wurde durch eine Stelle aus Han Yu's Schriften beeinflusst, daß Konfuzius in seiner Stellung als Domänenverwalter nur die eine Sorge um das Gedeihen seines Viehs gehabt habe 必曰牛羊遂而已矣 (爭臣論).

S. 403 Z. 19 v. u. 久矣. Die Erklärung dazu in Gabelentz' Grammatik § 818 „ist wohl lange her, vor langer Zeit“ müßte etwa so verbessert

werden: es bedeutet nach einem negativen Verbum: „es ist schon lange her, vor langer Zeit“ (z. B. Legge V 218, 14); nach einem positiven Verbum bedeutet es: „seit langem“.

---

Sonstige Berichtigungen.

S. 379 Z. 7 v. u. statt 官 lies 館;

S. 382 Z. 7 lies H. Haas.

S. 386 Z. 12 v. u. statt tulgigen lies tulgiyen.

## HOŠOI CIN WANG 和碩親王.

Von E. HAENISCH.

*Hošoi cin wang* ist ein (mit einer Apanage verbundener) Titel für den Prinzen erster Ordnung in der Liste der erblichen Adelsgrade der Mandschu-Dynastie. Über den ersten Bestandteil dieses Titels ist neuerdings verschiedentlich geschrieben worden. E. Hauer hat in seinem Aufsatz über den Prinzen Daišan<sup>1</sup> das Wort *hošoi* als ein mongolisches Wort bestimmen wollen mit der Bedeutung ‚der einem Fürsten (aus den Erträgen von Grundeigentum, Viehherden und der Arbeit von Hörigen) zufließenden (Einnahmen, also seiner) Apanage‘. P. Pelliot hat dazu bemerkt<sup>2</sup>, daß es sich nicht um ein mongolisches, sondern ein Mandschuwort handle, von der Bedeutung ‚Ecke‘ und einer weiteren Sonderbedeutung ‚Landgut‘ („coin de terre“) und ‚Apanage‘, welches in der adjektivischen oder genitivischen Form — erst als amtlicher Fachausdruck der Mandschuherrschaft seinen Weg ins Mongolische gefunden habe. Hauer hat diese Auslegung in einem späteren Aufsatz, über den Prinzen Dargon, angenommen<sup>3</sup>: „*hošoi* ist der Genitiv des Mandschuwortes *hošo* ‚Ecke, Kante, Grenzgebiet und die Apanage aus einem solchen‘“. Es sei zu dieser Frage noch ein Wort gestattet: Das Mandschuwort *hošo* ist bekannt und in jedem Wörterbuch zu finden. Und zwar sind folgende Bedeutungen dazu gegeben, das älteste Wörterbuch 大清全書 *Daicing gusun-i yooni bithe* v. 1682 gibt 角 *kiao* Ecke, 方 *fang* Seite, 觚 *ku* Viereck und 稜 *leng* Kante, der große Wörterspiegel 清文鑒 *manju gisun-i buleku bithe* v. 1708 in der rein mandschurischen Ausgabe bietet nur die eine Erklärung: *dergi julergi, dergi amargi, wargi julergi, wargi amargi-be duin hošo sembi*, den Südosten, den Nordosten, den Südwesten und den Nordwesten nennt man die 4 *hošo*. Die große erweiterte Ausgabe desselben v. 1771 fügt noch den chinesischen Gegenwert dazu mit dem Zeichen 隅 *yü*, das eben die Zwischenpunkte der Himmelsrichtungen bedeutet. — Für das Zeichen 方, die 4 Hauptrichtungen wird hier das Mandschuwort *dere* gegeben. —

1 Ostasiatische Ztschr. N. F. II, S. 2, Anm. 3.

2 T'oung Pao XXIV, S. 114.

3 Ostasiatische Ztschr. N. F. III, S. 10.



Das Mandschuwörterbuch 清文彙書 *manju gisun-isabuha bithe* v. 1751, ebenso wie seine neueste erweiterte Ausgabe, das 清文總彙 v. 1897, dies wohl das brauchbarste Wörterbuch überhaupt, bietet dieselben Erklärungen wie das oben an erster Stelle genannte, nur daß zu den Grundbedeutungen von 方 und 角 noch die Sonderbedeutungen der Himmelsrichtungen und der Zwischenpunkte hinzugefügt werden. Nirgends aber ist von einer Bedeutung ‚Grenzgebiet, Landgebiet, Apanage‘ die Rede. So lag es denn nahe, bei den Titeln unter *hoſoi* ein fremdes Wort zu vermuten, das jenen Bedeutungen besser entsprach. Die nächstliegende Ableitung war die vom mongolischen *hosigun* oder *hosigu* (gespr. *hošū* oder *hošō*) ‚das Banner‘ als Truppenabteilung aber auch als Gebietsbezeichnung. Tatsächlich scheint sich diese Etymologie bei den Mongolen durchgesetzt zu haben. Vgl. die Titel *hosigun-u tabunang* = *hoſoi efu*, dazu *hosigun-u gege*, *hosigun-u beise*. Sie hat jedenfalls auch Mayers vorgeschwebt, wenn er bei den Prinzentiteln der Mandschu-Dynastie schreibt<sup>1</sup> „ho-shêh (originally signifying a banner) denotes one of the four divisions of the army or state“. Wenn er das Wort *ho-shêh* auch als Mandschuwort bezeichnet, denkt er doch bei seiner Etymologie eben an das mongolische *hosigun*. Das Mandschuwort für Banner ist *gōsa*. Denselben Fehler, 和碩 Mandschuwort von der Bedeutung ‚Banner‘ zeigen auch die chinesischen Wörterbücher Couvreur und *Tz'ê-yüan*. — Wo aber haben wir die Quelle für die Bestimmung des Wortes *hoſo* als ‚Apanage‘ zu suchen? Jedenfalls wohl in den Wörterbüchern von Kowalewski<sup>2</sup> und Sacharow<sup>3</sup>. Das erstere, welches übrigens das Wort fälschlich aus dem Chinesischen ableitet, gibt als Bedeutungen ‚côté, apanage, province‘. Das zweite bringt gleichfalls u. a. die Bedeutung ‚Apanage eines Fürsten im Grenzgebiete des Reiches‘. Da es aber unter den Beispielen in diesem Sinne nur bei Titeln vorkommt, haben K. und S. die

1 *The Chinese Government*, Shanghai 1878 unter Nr. 28.

2 *Dictionnaire mongol-russe-français*. Kasan 1844/49, S. 906. Das mongolisch-russische Wb. von Golstunski, St. Petersburg 1895, gibt richtig unter *hoſoi*, *hoſo* Mandschuwort = Himmelsrichtung, Rand. Ecke. In dem mongolisch-deutsch-russischen Wb. von Schmidt fehlt das Wort *hoſo* gänzlich.

3 Vollständiges mandschu-russisches Wb., St. Petersburg 1875. Von semen angeführten 8 Quellenwerken konnte das dritte, *manju gisun-i yongkiyame toktobuha bithe* v. 1722 nicht eingesehen werden. Es ist aber nicht anzunehmen, daß es zu *hoſo* neue Bedeutungen gebracht hat, da diese dann sicher in den erweiterten Wörterspiegel v. 1771 aufgenommen worden waren. Das Gabelentzsche Mandschu-deutsche Wb., Leipzig 1864, gibt unter *hoſo* Seite, Weltgegend; Ecke; Viereck; Zimmer; klassisches Buch. Die Herkunft der beiden letzten Bedeutungen ist unklar. Unter *hoſoi* steht die Bedeutung ‚kaiserlich‘, unkorrekterweise aus den Titeln abgeleitet.

Bedeutung für das Stammwort offenbar aus den Komposita abgeleitet, was doch nicht ohne weiteres zugänglich ist.

Die Lösung der ganzen Frage wird beim Chinesischen liegen: Es gibt einen chinesischen Beamtentitel, — wir finden ihn auch in Mayers' Index — der mit dem Begriff ‚Seite, Ecke oder Himmelsrichtung‘, dem Zeichen 方 *fang* gebildet ist, nämlich 方伯 *fang-poh* ‚Grafen der (4) Himmelsrichtungen, Grafen eines (größeren) Gebiets, höhere Landesfürsten‘. Er stammt aus dem Buche der Riten, wo es im Abschnitte ‚von den Königen‘ 王制 lautet 千里之外設方伯, ‚über ein Gebiet von mehr als 1000 Meilen (im Geviert) sind ‚Gebietsgrafen‘ eingesetzt‘. Das sind die höchsten Territorialherrscher unter dem Könige, und diese Bezeichnung hat sich bis in die Ming- und Mandschuzeit gehalten, als Titel für den Provinzialschatzmeister, also den höchsten Provinzialbeamten unter dem Statthalter oder Gouverneur. In Anlehnung an diesen hohen chinesischen Amtstitel 方伯, als einen Versuch der Übersetzung wird der Mandschuherrscher Tai-tsu damals i. J. 1622 den Titel *hošoi beile* für die 8 Bannerkommandanten geschaffen haben, aus dem dann später der Titel *hošoi cin wang* weitergebildet wurde<sup>1</sup>. Die Mandschu-Übersetzung des Buches der Riten ist leider in unseren Bibliotheken nicht vorhanden. Jedoch kann aus der Literatur dargetan werden, daß die Übersetzung des Beamtengrades 方伯 tatsächlich mit dem Worte *hošo* gebildet wurde. In der Mandschu-Ausgabe der großen Anthologie *Ku-wen yüan-kian* findet<sup>2</sup> sich in einem Aufsätze des Staatsmannes Wang An-shih 王安石, über die Blutrache 復讐解 die Stelle: die Söhne der Getöteten sollten sich mit ihrer Klage an die zuständigen Beamten wenden, wenn die versagten, an den betr. Fürsten, dann an den betr. ‚Landesfürsten‘ und dann schließlich an den Kaiser ... 其君不聽以告於方伯 ini ejen tuwancihyame muterakò oci, *hošoi ejetede* habšambi.

Unser Schluß wäre: *hošo* ist ein reines Mandschuwort, geht aber in dem Prinzentitel *hošoi cin wang* mit seiner Bedeutung auf das chinesische Zeichen 方 im Titel 方伯 zurück. Es ist in der späteren Etymologie von den Mongolen und auch von chinesischen und europäischen Lexikographen mit dem mongolischen Wort für ‚Banner‘ *hosigun* konfundiert worden. Der Begriff ‚Apanage‘ haftet ihm nicht an, sondern stellt eine irrtümliche Zurückleitung von der Verbindung auf das Stammwort dar.

<sup>1</sup> Huang Ts'ing K'ai-kuo fang-lüch übers. v. E. Hauer, Berlin u. Leipzig 1926, S. 116; s. auch Anm. 85 zu Kap. VII u. Anm. 106 zu Kap. XXI. Der Titel *hošoi beile* scheint danach eingezogen worden zu sein, denn er findet sich in den Wbb. nicht mehr aufgeführt. Vgl. auch Mayers l. c. Eine Durchsicht des Staatshandbuchs Ta-Ts'ing hui-tien wurde hier Klarheit schaffen. 2 Buch 47.

## BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

---

JOSEPH HACKIN, FORMULAIRE SANSCRIT-TIBÉTAINE du X<sup>e</sup> SIÈCLE, édité et traduit. (Mission Pelliot en Asie Centrale, Série Petit in-Octavo, Tome II). Paris, Geuthner, 1924.

Die Arbeit Hackins macht uns mit einem sehr dünnen Fund bekannt, den Pelliot aus Tunhuang mitgebracht hat. Der Inhalt ist wenig einheitlich, am ehesten läßt sich das Werkchen mit Wörterbüchern wie der Mahāvvyutpatti oder dem Dharmasaṅgraha vergleichen.

Von einer kleinen Einführung abgesehen, enthält das Hackinsche Buch zunächst den Text, der in tibetischem Originalalphabet den indischen und tibetischen Wortlaut wiedergibt. Den dritten Teil bildet die Umschrift beider Texte, wobei in den Fußnoten nach Möglichkeit die korrekte Sanskritform für die arg verballhornten Formen des Originals gegeben wird, den vierten Teil des Buches füllt die Übersetzung des Werkchens nach dem tibetischen Texte aus. Daran schließt sich als 5. Teil eine Art Variantenapparat, in dem auf die inhaltlichen Unterschiede zwischen dem indischen und dem tibetischen Texte hingewiesen wird und die abweichenden tibetischen Schreibungen auf die des klassischen Tibetisch zurückgeführt werden. Der 6. Teil enthält einen Sachkommentar, in dem auch die im Werke vorkommenden Königslisten behandelt werden. Teil 7 bringt die paläographische Verarbeitung des Textes und eine Behandlung der phonetischen Verhältnisse auch für den indischen Text. Eine Bibliographie schließt sich als 8. Teil an und ein Index bildet den Schluß des Buches.

Ich kann ein schmerzliches Bedauern nicht unterdrücken, daß Hackin bei der Umschrift der Zeichen der Pallatale und der Pallatodentale von der herkömmlichen Art abgewichen ist und damit ein neues, in sich selbst übrigens nicht einheitliches Umschriftsystem zugrunde gelegt hat, das z. B. auch von dem abweicht, welches P. Cordier in seinem Catalogue du Fond Tibétain de la Bibliothèque Nationale verwendet. Daß Hackin dabei von dem Bestreben ausging, die tibetischen Laute und die umschriebenen indischen durch ein einheitliches Zeichen wiederzugeben, ist mir auch klar.

Die Unannehmlichkeiten, die sich ergeben, wenn die von verschiedenen Einzeldisziplinen ohne jede Rücksicht auf die andere Disziplin aufgestellten Umschriftensysteme einmal nebeneinander verarbeitet werden müssen, sind jedem von uns bekannt; doch erscheint es mir als ein recht zweifelhafter Gewinn, diese Systeme immerfort um ein weiteres zu vermehren, das die anderen Mitarbeiter eben doch nicht annehmen, wie man sich von vornherein sagen kann. Hoffentlich wird diesem Transkriptionseleid bald ein Ende gemacht. Ich für mein Teil würde es dankbar begrüßen, wenn die Vorschläge der Kopenhagener Konferenz vom April 1925 (Phonetic Transcription and Transliteration, Oxford, Clarendon Press, 1926) angenommen würden. Es stellt sich jedenfalls immer mehr heraus, daß es unter den bestehenden Verhältnissen zur Zeit am geratensten ist, Texte, soweit es irgendmöglich ist, überhaupt nicht in Umschrift zu veröffentlichen, sondern im Originalalphabet, und dies so lange fortzusetzen, wie noch keine internationale, einheitliche Umsehrift festliegt.

Das hat auch den Vorteil, daß beim Originalalphabet Druckfehler, die sich heute bei Umschriften gerne einschleichen, viel leichter zu vermeiden sind. Auch dafür ist Hackins Buch ein beredtes Beispiel, denn leider hat der Druckfehlerteufel ziemlich gehaust. Manchmal weiß man dadurch nicht recht, was eigentlich im Original steht, und man wünscht sich eine phototypische Wiedergabe des Originals. Mir sind folgende Fälle im Sanskrittext aufgefallen:

S. 1, Z. 1 steht der Zeilenstrich falsch.

Umsehrift:

Z.	4.	པ་དྲ་ཀ་འུ་ཐ་	prad-ti-ka-'bu-tha statt ka'.
	6.	Fehlt im Text	ča-pa-ka-na
	7.	འ་བ་ཀ་མ་	na-va-kra-ma
	35.	མ་མྱ་སྤྱ་ར་	ma-hrj-sva-ra gegen
	4.	སྤྱ་བ་ཀ་	sra-ba-ka
	15.	བ་མྱ་	15. ba-jra
	15.		Bindestrich uneinheitlich gebraucht.
	21.	ཤིན་ gegen 3. ཤི་	çin gegen 3. śi (so gewöhnlich)
	22.		es fehlt daß hinter śa-ma-ya-sid-ti-tan-tra und dem folgenden Ausdruck
	27.	འ་ར་འ་ས་སྤྱ་	a-rta-an-su (lies: aü)
	31.		lies 'de-ba-lo-ka

32. ཨ་པ་ར་ཀོ་ . . . a-pa-ro-ko . . . (lies: ra)
34. ཨ་ནི་པོ་ད་ཡེ་  
ཨ་ཐི་ལོ་ཀ་བ་ལ་ a-rtha . . .  
Ist die Bezeichnung des r im Tib. richtig?
37. ཨ་བྱིང་དྲ་ a-byin-tya
42. ཅེ་འུ་ che'u . . .
46. lies སྤྲལ་ཨ་ . . .  
ཤ་པ་འདྲའ་ཤ་ (so!) śa-pa-da-'da-śa (so!)  
Was steht im Original? In der Umschrift ist mindestens 'da'-  
zu lesen.
- འབྲུ་དྲ་ lies: 'bu statt bu
47. ཤ་ར་ཀ་དྲི་ཀ་ . . . śa-ra ka-ti ka- . . .  
Wie schreibt das Original?
- ཐུ་དྲ་ 'tha-du (lies: tha?)
- འདི་བ་ 'di-ba (was ist richtig?)
50. བ་ར་འག་དྲ་ ba-ra-ga-ta (statt 'ga)
52. མ་འི་དྲི་ ma-'i-tri gegen
49. ཇེ་འི་བ་ je'i-ba
55. ཨ་རུ་ a-rtu
59. མན་འདྲ་སྤྱི་ར་ཇོ་ man-'da-ha-sti-ra-ja  
Was steht im Original?
60. འདི་བྱིན་དྲི་ར་ཇོ་ 'de-byin-tri-ra-ja  
es fehlt ra-ja hinter ra-sin-ti
- ཀྲི་སྤྲ་ kṛiṣ-na
62. ཨ་ག་ཉ་ཅ་ག་ཀྲ་བར་དྲི་ར་ཇོ་ . . . rā-ja (lies: ra-)
77. ཏུ་འུ་ (so!) tū'u
78. མམ་སྤྲལ་མམ་འབྲུ་དྲི་ -ti (was ist richtig?)
88. འདྲའ་བ་ . . . 'da-'ba statt 'da'-ba

89. འགྲན་སྲིད་ནི་ -sīd-tī (was ist richtig?)
91. lies ཨི་པེ་ཙ་ཀ་རྩེ་ཀ་སྲིད་ནི་
112. སི་འུ་ si'u (was ist richtig?)  
Nicht anders liegen die Verhältnisse beim tibetischen Text und seiner Umschrift.
2. མཁྱེན་ mkyen statt mkhyen
3. བདེ་བར་གཤགས་པ་སངས་རྒྱས་། gśegs pa sañ rgyas dañ
4. སྒྲ་བཅོམ་པ་སངས་རྒྱས་དང་། . . . sañ rgyas . . .  
Was ist richtig? s. auch S. 44 zu Zeile 4 Note 4.
6. བྲ་ཀ་ར་ན་རྩེ་བརྒྱད་དང་། dañ fehlt
9. lies: mjo-ga  
ཀྱིར་ཡ་དང་། lies: kyir-yā da'i
18. བཞི་འོ་ bži'i (was ist richtig?)
24. ལོ་ཕྱི་ཀའ་ lo-pyi-kā (lies: ka')  
Dazu die Anm. S. 46. lo-phyi-ka' — sans doute pour no-phyi-ka
26. ཤར་གྱི་ལུས་འབགས་པོ་། . . . lus-'phags-po dañ
- 28 Ende. གུབ་བཞི་ grub bži
33. རུབ་ཀྱི་ nub-kyī (was ist richtig?)
35. ལྷ་འོ་དབང་པོ་གྱུ་བྱེད་ es fehlt: lha'i.
47. es fehlt im Texte: slad-nas byon-ba dañ  
རིགས་ཀྱི་ལྷ་ལྷ་ལྷ་ rig-s-drug-gi (was ist richtig?)  
ལྷ་ས་ཡོན་དང་། . . . yin . . .  
ཡོན་དགས་དང་། yi . . .  
བྱུ་ལོ་སོ་དང་། byoul so'i | (dañ fehlt) dagegen
65. སྲུམ་ sruom

48. གཟུགས་ནས་སྦྱིས་པ། om. pa  
 49. གཟུགས་སྦྱོམ་བ་དང། . . . pa . . .  
 དེ་དག་ཐམས་ཅད་འབྱུང་བ་ཆེན་ . . . thams-čad ni 'byuñ-ba . . .  
 བོ་ལགས་སོ།
49. མཁྱེན་ mkyen statt mkhyen  
 50 Ende. Es fehlt im Texte: kun  
 52. གཏང་སྟོམས་ནི་ gtañ-sñom (so!)  
 Dazu die Anmerkung S. 50: btañ-sñom — gtañ-sñoms. Was steht da eigentlich im Original?  
 53. statt phyin lies phyin  
 འདད་ས་པ་ར་སྦྱི་དྲ་(དག་བ་...) fehlt in Umschrift  
 54. ས་བཅུའི་དབང་ཐོབ། . . . dbañ-thob-pa  
 55. statt དང་སོ་ lies དང་ས་  
 56. རྟེ་རྟེ་ rdo-rje  
 རྒྱལ་པོའི་དབང་ . . . . . po'i (was ist richtig?)  
 59. ལྷན་ས་ཉི་མཱི་ . . . . . ki . . . .  
 རྒྱུ་ 'duñ (was ist richtig?)  
 62. ཆོས་གྱི་འཁོར་ལོ་རྒྱུ་བའི་རྒྱལ་པོ་དང། dañ fehlt  
 66. བཅན་པོ་རལ་བ་ཅན་དང། lies: བཅན་  
 70. ཐེག་པ་ཆེན་དེ་ chen po'i  
 81. རྒྱལ་པོ་ཡིན་དྲ་ . . . lies: རྒྱན་  
 84. མཁྱེན་ mkyen, lies: mkhyen  
 86. དབང་པོ་ལྔ་དང་ལྔ་ན། om. lña  
 89. རྒྱུ་ཀྱི་ ki (was ist richtig?)  
 ལྷགས་ཀྱི་ kyi (was ist richtig?)  
 95. lies: ས་ན་

96. ཀི་ཀི་	ki-kī statt kṛ-kī
ཀའི་	lies ka'i statt kaī
ཀའུ་	lies ka'u statt kau
97. མིར་	myir (was ist richtig?)
98. རི་འི་	i-i statt ṛ-i
རི་རི་	ri-rī statt ṛi-ri
ལི་ལི་	li—lī statt ṛi-li
འི་འི་	lies a'i, a'u statt ai, au
102. རྟེན་ཅིན་	lies tiñ statt tīn
107. རྟེན་ཅིན་།	fehlt in Umschrift
109. བསྟོགས་ཏེ།	bsogs-te
ནས་སྟོན་	sbyor
111. རིས་གནི་	. . . nī statt ni
116. རིས་སྟེ།	ñes-te
118. རྟེན་ཅིན་ལྟེན་ཅིན་	om. ni

Leider hat ein ungünstiges Geschick auch die Fußnoten zum transkribierten Texte und den Variantenapparat von Druckfehlern nicht verschont (S. 13, Z. 48 lies *jarāyu* statt *jara*, S. 52 unter 65, 2 lies statt „notes LXII“ Abt. vi, LI). In der Übersetzung ist z. B. Z. 17 amoghapāśa zu lesen. Zeile 26 fehlt in der Übersetzung einmal Sumeru. Z. 44 fehlt in der Übersetzung *rdzogs*. Die zwischen den Radzeichen stehende Stelle Z. 49 ist in der Übersetzung anders verbunden als in der Anmerkung auf S. 49. In dem indischen Ausdruck hinter *darmaraja* (Z. 49) steckt gewiß *etc sarve deva* — ?, vgl. tib. Text. Zeile 61/62 ist die Übersetzung nicht vollständig. Z. 63 ist in der Übersetzung *upāsaka* appositionell gefaßt, in der Anmerkung S. 52 richtig zum Namen gezogen. Z. 64 lies in der Übersetzung *Daśagrīva* statt: „aux dix grinières“; *mgrin pa* ist Hals. Die zugehörige Anmerkung S. 52 unter 64, 3 ist zu tilgen. Die Fußnote zu Z. 77/78 (S. 19) verstehe ich nicht. Was ist *sarvatasā*? Die Bedeutung des indischen Textes ist gewißlich: alle die, und



im letzten Akṣara von *sa-rba-ta-a-ste* steckt sicher indisch *te* „die“. Z. 81 heißt der König in der Übersetzung *Kanaka*, in der Fußnote S. 20 *Kanika*. Statt *Gopadevi* ist gewiß *-deva* zu lesen, auch auf S. 20. Ich weiß nicht, warum an den beiden letzten der mit *pañca* zusammengesetzten Ausdrücken *Pañci* statt *Pañca* eingeführt ist. Der Ausdruck *pañcavivāha* kann nicht richtig sein. Z. 111 ist statt „et y reste immobile“ besser zu übersetzen: „und geht nirgendwo hin“. Z. 112 verdiente *rgu* eine Anmerkung = *dgu*: Allesesser. Z. 113 ist der Text sicher zu erklären: *res-ga-ni ru*, nicht *res-ga-mi-ru*. Zeile 115 lesen Text und Umschrift *sa ler*, die Anmerkung S. 54 aber *sa legs*. Was steht im Original? Zeile 116 sind der indische und der tibetische Text doch nicht ganz gleich. Der indische Text spricht von einem, der ein göttliches Gehör hat, der tibetische von einem, der die verschiedenen Stimmen der Götter hört. Warum der Schluß von 116 nicht übersetzt ist, ist mir nicht ganz durchsichtig, *cir yañ ma ñes te* heißt doch einfach: ohne irgendwo bestimmtes zu sein, ohne an irgendeinem bestimmten Orte zu sein, ist der, der den Yoga betreibt . . . *mahitali* ist sicher *mahitale*. Z. 119 ist unverständlich, worauf sich das hochgestellte, eingeklammerte *a* bezieht, S. 40 desgleichen. In der Übersetzung fehlt *chos bsad cin*, predigte das Gesetz und . . . Z. 120 sind die Klammern um *près du* zu tilgen, *la* steht ja im Texte: nachdem er sich zum Berge *Kailāsa* begeben hatte. Wo ist belegt: *bsñen bsgrub zab mor bgyis* = méditer. Die Anmerkung 2 zu Z. 121 (S. 55) ist unverständlich, ist die (2) hinter *dbas* Druckfehler für (?)? Z. 124 lies: erblickte, erschaute statt *contempla*.

Von dieserart Quisquilien abgesehen, will es mich aber bedünken, als sei der Text auch in größeren Zusammenhängen nicht immer richtig verstanden. Ich verweise z. B. auf die Stelle Z. 71—78. Der Text heißt da folgendermaßen:

(70) . . . དེ་དག་ཐམས་ཅད་གྲང་ཐེག་པ་ཆེན་འི་ (sic!) དབང་ཐོབ་པ་ཡིན་ནོ།  
 (71) དབང་བཞིན་པའི་སྒྲོབས་དཔོན་ལ། དར་མ་ར་ཇོ། གྱི་དང་ལྷ་དང་དབང་བཞིན་  
 པ་ལ། སྒྲན་རས་གཞིགས་ (72) དབང་བྱུག་དང་། སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་ལ་དབང་  
 བསྐྱར་བ་ནི། འཇམ་དཔལ་གཞུ་བྱུ། (73) གྱི་ལ་དབང་བསྐྱར་བ་ནི། སྒྲོབས་དཔོན་  
 ཐི་ར་མ་དྱི་དང་། རྒྱལ་པོ་པ་སྤུ་བན་བྱུ་དང་། ལྷ་ལུ་མ་ན་སང་ག་དང་། (74) མདོ་  
 སྤེ་དང་། འདུལ་བ་དང་། མངོན་བ་གསུམ་བུས་པ་ཡིན་ནོ། དེའི་འོག་ཏུ་སངས་རྒྱས་

འག་ཐུབ་པ་དགོངས་པ་གྲུབ་པའི་དུས་ནི། ལྷ་དང་། སྤྱི་དང་། ལྷ་མ་ཡིན་དང་། འགྲོ་  
བ་རིགས་དྲུག་ལ་དང་། ཐམས་ཅད་ལ་དབང་བསྐྱར་བ་ནི། (76) སངས་བྱམ་འག་ཀྱ་  
ཐུབ་པ་ལགས་མོ། འག་ཀྱ་ཐུབ་པ་སྤྱི་དང་ལ་འདས་པའི་དུས་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་  
ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ལ། (77) ཆོ་རབས་སྒྲ་མ་དང་། ཆོ་འདི་དང་། ཆོ་སྤྱི་མ་དང་། སངས་  
བྱམ་དང་། ཐུང་ཐུབ་མཁས་པ་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ། (78) ལྷ་ན་སྤྱི་ད་  
པའི་ཐུང་ཐུབ་ཀྱི་དངོས་སྒྲུབ་ཐོབ་པ། (79) འག་ཀྱ་ཐུབ་པ་སྤྱི་དང་ལ་འདས་པའི་  
དུས་ནི། དབང་གི་སྒྲིབས་དཔོན་ནི་འཕགས་པ་གྲུབ་ཐུབ་སྤྱི་ད་པོ།

Dafür bietet Hackins Übersetzung (S. 36): *tous ceux-là ont réalisé la puissance du Mahāyāna, réalisé la puissance sur les maîtres. Le dharmarāja a réalisé la puissance sur les hommes et sur les dieux. Avalokiteśvara a été consacré sur tous les Buddha. Mañjuśrīkumāra a été consacré sur les hommes. Le maître Sthiramati, le roi Vasubandhu, l'ārya Mahāsāṅga ont fait les trois: la section des Sūtra, le Vinaya, l'Abhidharma. Après le temps de l'accomplissement de la pensée du Buddha Śākyamuni. C'est le Buddha Śākyamuni qui a été consacré sur les dieux, les hommes, les asura, les six classes d'êtres, sur tous. Après le temps du Parinirvāṇa de Śākyamuni, dans le monde de la loi du Mahāyāna. Le passé, le présent, l'avenir. Buddha et Bodhisattva. Acquisition de la siddhi de la Bodhi suprême. Après le Parinirvāṇa de Śākyamuni. Le puissant maître l'ārya Nāgārjunahṛdaya usw. bis: une suite innombrable de rois semblables ont ainsi réalisé et obtenu la puissance. . . .*

Ich glaube, daß der Schlüssel für die Konstruktion dieser Stelle in Zeile 75/76 liegt: „der zum Herrscher über alle gesalbt wurde, ist der Buddha Śākyamuni.“ Der Name des Trägers des Amtes steht also hinter dem Satze mit *ni*. Danach scheint sich mir für Z. 72ff. nachstehende Übersetzung zu ergeben: „Der zum Herrscher über alle Buddha gesalbte, (war) *Mañjuśrīkumāra*; die zu Herrschern über die Menschen gesalbten, (waren) der Lehrer *Sthiramati*, der *rāja Vasubandhu* und der *Ārya-Mahāsāṅga*, sie haben *Sūtra*, *Vinaya*, *Abhidharma*, (diese) drei verfaßt. Danach (so!), als der Buddha *Śākyamuni* die *Bodhi* (*dgoṅs*) erreicht (vollendet) hatte, war der zum Herrscher über alle, Götter, Menschen, Asura und die

sechs gati Gesalbte der Buddha *Śākyamuni*. Zur<sup>1</sup> Zeit des Parinirvāṇa des *Śākyamuni* (haben erreicht), erreichen (und werden erreichen)<sup>2</sup> die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Buddha und Bodhisattva im Bereich des Mahāyāna das Zustandekommen (siddhi) der allerhöchsten Erleuchtung im Gesetz des Mahāyāna “

Bleiben noch die Worte der Zeile 71 zu erklären. Wir besinnen uns da bei den beiden *la* (Zeile 71) auf Stellen wie Z. 12: ལྷ་ (Ausgabe Druckfehler: ལྷ་) བ་ཡ་རྣམ་བཞི་ལ། ཉན་ཐོས་ཀྱི་འབྲས་བུ་ཐོབ་བ་དང། usw. und dürfen übersetzen: Was den Lehrer der Herrschenden angeht, (so ist das) *Dharmarāja*, und was den Herrscher über Götter und Menschen angeht, (so ist das) *Avalokiteśvara*.

Zeile 79 ist in der Hackinschen Übersetzung zu lesen: „Après le Parinirvāṇa de Śākyamuni, le . . .“

Doch wenden wir uns den übrigen Teilen des Hackinschen Werkes zu. Der 6. Teil beginnt mit Nachweisen aus der Parallelliteratur. Unter XIII verstehe ich nicht, wie *Caturaśīti dharmacakranāmān* (so!) aus dem tibetischen *los kyi sgo mo brgyad k'ri bži ston* hergestellt wurde. Leider ist mir die *Mahāvvyutpatti*, ed. Sakaki nicht zugänglich, zudem ist dieses Buch in der Bibliographie nicht aufgeführt. *sgo mo* kann nur *dvāra*, *kapāṭa* od. dgl. sein.

XLV scheint *daśa bhūmiśvaranātha* als ein Begriff gefaßt zu sein, was in der Übersetzung der Z. 54 nicht der Fall ist. Wichtig sind die Nachrichten über die alten tibetischen Könige. Doch kann ich mich der Befürchtung nicht erwehren, daß der von Hackin S. 73 aufgestellte Stammbaum zweifelhaften geschichtlichen Wertes sei. Einmal sehe ich keinen Grund ab, warum der *Mu btsan* der Liste I, der *IDin k'ri* der Liste III ausgelassen sind, zum andern gründet sich die Zuweisung der Söhne (oder Enkel? Liste III) *K'ri lde sron brtsan's* an zwei Mütter auf ein Werk, das Hackin selbst eine „*compilation tardive*“ nennt. Zwei Quellen (Nr. I und II) wissen von *IHa-rje* und *IHun grub* überhaupt nichts. All das läßt mir die Grundlage für die Aufstellung eines Stammbaumes nicht eben tragfähig vorkommen.

In der phonetischen Abhandlung, die folgt, wäre es doch wünschenswert gewesen, nicht erst in der Anm. S. 88 darauf aufmerksam zu machen, daß das umgekehrte *gigu* bei der Umschrift des Sanskritalphabetes (Z. 96, S. 23 tibetischer Zählung) zur Bezeichnung der kurzen Vokale gebraucht

<sup>1</sup> Wahrscheinlicher ist mir, daß *dus na* für *dus nas* steht: seit der Zeit des . . . nach dem Parinirvāṇa.

<sup>2</sup> Der Tibeter mit seiner Begriffssprache braucht die Tempora nicht.

wird in ण=क, ङ=उ, र=ऋ, ल=लृ, im Gegensatz zu ण=क, ङ=उ.  
 र=ऋ, ल=लृ. Leider sind auch die Angaben über die Umschrift dieses Alphabetes in der Tabelle S. 86 nicht richtig, insofern *i* und *ī*, *ri* und *rī*, *li* und *lī* angegeben wird statt *ṛ*, *ṛī* usw. Auf S. 87 ist unter *ṇ* statt *ṇ*: *nā* zu lesen. Zu II 1 (S. 91) ist zu bemerken, daß Pischel nur für die *Cūlikāpaiśācī* Verschiebung aller Medien zu Tenues angibt (§ 191), für die *Paiśācī* lehrt er uns, daß *d-* und *-d-* verhärtet werden, *tha* aber nach Hemacandra zu *dha* wird (anders *Namisādhu*). S. 94 Zeile 1 v. oben wird *-g* in *samyag* (= *samyak*) unter prakritischen Lauterscheinungen aufgeführt. S. 91 § 6 Z. 17 v. oben ist es als durch tibetische Lautverhältnisse bedingt erklärt. S. 94 ist b) (Zeile 6 v. unten) in eine falsche Abtlg. geraten. S. 97 § 7 *au* a) Transcription correcte dans *mau-na-ga-da'* (ebenso geschrieben § 8) (*maunagataḥ*). Im Text steht aber མེ་ནུ་ག་དཀ་ und in der Umschrift *me-'u-na-ga-da'*. Wo das Versehen liegt, ist ohne Kenntnis des Originals nicht festzustellen. S. 102 § 14 letzter Absatz: wo kommt die Form *Suveru* im Texte vor? S. 103 verstehe ich nicht, warum das auf der letzten Zeile angeführte Beispiel *'dui-śa-ta* nicht ebenfalls unter Dental + v eingeordnet ist. Zu den unter § 18, 1 angeführten Beispielen möchte ich mir zu fragen gestatten, ob diese sprachlichen Formen wirklich auf Konto des Indischen zu setzen ist. Es ist jedenfalls eine verzweifelte Position, in der man sich befindet, wenn man nicht nur die *Paiśācī*, *Cūlikāpaiśācī*, *Mahārāstrī*, *Māgadhī*, *Dhakkī*, sondern zum Schluß auch noch die *Ardhamāgadhī* und das *Apabhraṃśa* heranzieht zur Erklärung von etwas über 100 Zeilen indischen Textes. Indische Konsonanzen werden gewiß heute im Tibetischen untereinander geschrieben (vgl. Z. 5 རྩེ), ist es aber unmöglich, daß sie nicht auch hintereinander geschrieben wurden unter silbischer Auflösung wie im Chinesischen? Außerdem scheint es sich mir bei *hyamala* usw. S. 96 § 2, *abyiśaka* usw. S. 97 § 5, *pan-ča* S. 99 § 11, *r* für *ṛ* S. 100 § 12, *r* für *ṛ* § 13, *dararaja* § 14 (S. 101 vorletzte Zeile) einfach um Schreibfehler zu handeln, noch kann ich die Fälle von Lautverhärtung alle besonders tragisch nehmen, wenn in der Umschrift des Alphabets ག ཅ wiedergibt. Die Vertauschungen entbehren zudem eines gewissen sporadischen Charakters nicht, so daß es vorläufig besser ist, keine allzu vertrauensvollen Schlüsse zu ziehen.

Ein leider nicht ganz so vollständiger Index, wie man ihn gerne wünschte, schließt das Buch ab.

Friedrich Weller.

HUANG-TS'ING K'AI-KUO FANG-LÜEH, DIE GRÜNDUNG DES MANDSCHURISCHEN KAISERREICHES, übersetzt und erklärt von Erich Hauer. Berlin und Leipzig 1926 bei Walter de Gruyter & Co., gr. 8°. XXV u. 710 S., 1 Karte, Pr. 32 Rm.

Im Jahre 1905 war der fünfte Band von Edouard Chavannes' *mémoires historiques* erschienen, seinem größten Werke und gleichzeitig wohl auch dem größten der sinologischen Literatur überhaupt, neben Legge's *Chinese Classics*. Was war der Grund, der den großen Sinologen und Historiker bewog, seine halbvollendete Übersetzung von Sze-ma Ts'ien's *Shiki* abzubereiten und sich anderen Arbeiten zuzuwenden? War es seine archäologische Reise und die Aufarbeitung ihrer Ergebnisse, waren es die staunenerregenden Turfanfunde, die damals der Chinawissenschaft plötzlich ganz neue und ungeahnte Aufgaben wiesen? Oder war es wirklich Kapitulation vor dem Stoff des ansehnlichen chinesischen Geschichtswerkes, wie es wohl die allgemeine Ansicht ist? Seitdem jedenfalls schien es, als sei die Periode der großen Textübersetzungen abgeschlossen, überwunden, ihre Unmöglichkeit oder Untunlichkeit erwiesen. Denn was jener erste Kenner und Arbeiter nicht durchzuführen vermochte, wer wollte das nach ihm unternehmen? — Nun ist ganz in der Stille eine Leistung vollbracht worden, die den Glauben an die Übersetzbarkeit der chinesischen Historiker wieder aufleben läßt, indem sie uns eine umfangreiches chinesisches Geschichtswerk in vollständiger Übertragung vorlegt. Dieses Werk — mag man auch gegen die in der Vorrede angewandte Bezeichnung als „erstes vollständig in eine abendländische Sprache übertragenes Geschichtswerk“ Einschränkungen geltend machen<sup>1</sup> — ist in mehr als einer Beziehung höchst bemerkenswert und erfreulich. Erstens, wie gesagt, als Symptom: es ist doch möglich! Zweitens als die Tatsache, daß eine solche Arbeit, nach dem Vermerken im Vorworte, von einem einzelnen Arbeiter, ohne andere als literarische Hilfe, in einem Zeitraum von nur drei Jahren erledigt wurde. Schließlich, daß ein Werk von so beträchtlichem Umfange (32 Bücher, K'uan, von je etwa 10 Blatt, bei Oktavformat und

<sup>1</sup> Die Russen haben eine ganze Reihe von den auf die Mongolenzeit bezüglichen Geschichtswerken übersetzt. Und das große Werk von Mailla, *Histoire Générale de la Chine*, Paris 1777 (11 Bde. zu je etwa 600 S. und 1 Indexband) trägt den Untertitel *Annales de cet Empire, traduites du Tong-kien-kang-mou*. Jeder Benutzer desselben bemerkt, daß es hier und da Lücken, manchmal auch eine Paraphrase statt der Übersetzung aufweist. Solange ihm aber nicht an der Hand des Textes, über einen größeren Abschnitt hin, solche Lücken und Ungenauigkeiten nachgewiesen sind, muß es als ein, und zwar als ein gewaltiges, Übersetzungswerk aus der chinesischen Geschichtsliteratur anerkannt werden.

kleinem Typendruck in 6 Heften gebunden) sich in der Übersetzung in einem einzigen, allerdings stattlichen Bande in Großoktavformat von 591 Seiten, ohne Noten, vorstellt. — Wir denken uns schon im Geiste eine ganze Reihe solcher Bände nebeneinander.

Was bietet uns nun das Werk inhaltlich? — Es bereichert unser Wissen von der chinesischen Geschichte in ganz außerordentlichem Maße: zeitlich umfaßt es einen Abschnitt von 60 Jahren, 1583—1644, räumlich fast das ganze große Gebiet der heutigen Mandschurei, bis weit in die innere Mongolei hinein und nach Korea und den nordchinesischen Provinzen übergreifend. Für alle Forschung in der älteren Mandschugeschichte — was wir da bisher an Darstellungen besaßen, stand noch auf ziemlich schwachen Füßen — bleibt es selbstverständlich das Quellenwerk, ebenso aber auch für die letzte Zeit der Ming, soweit die Ereignisse im NO. spielen, und nicht zum wenigsten auch für die Geschichte der östlichen Mongolenstämme, von denen wir noch herzlich wenig wissen, den Cahar, Jarut, Korč'in, Barin, Bayut, Aohan, Naiman, Alakčot, Dolot, Karač'in, Tumet, Ölet, Uyumč'in, Sanit, Kalka und wie sie alle heißen. Wir erfahren weiter allerlei wichtige Daten, die wir bisher vergebens suchten: erste Heeresenteilung (in niru) 1606, Wehrverfassung der Acht Banner 1616, Verlegung der Hauptstadt nach Shen-yang (Mukden) 1625 und Einteilung des chinesischen Hilfsheeres in 4 Banner 1635.

Wir lesen auch von literarischen Nachrichten, wie der Mandschu-Übersetzung von Auszügen aus den Liao-, Kin- und Yüan-Annalen schon im Jahre 1635. Wir bekommen erst durch die Lektüre des Buches einen rechten Begriff von der eigentlichen Zusammensetzung des großen mandschurischen Bannervolkes und sehen, daß wir es da gar nicht mit einer Mandschunation, vielmehr mit einer Truppennation zu tun haben, mit Mandschusprache und -sitten, aber rassistisch mit sehr starkem fremden Einschlage. Das, allerdings erst 100 Jahre später 1735, erschienene Handbuch der Bannerklane zeigt uns von 1040 Familien nur 528 mandschurischer Herkunft. Unser Buch gibt uns dazu die Illustration: Wir sehen, wie von allen Seiten und bei allen Gelegenheiten die Bannergemeinschaft Auffüllung aus den unterworfenen Bevölkerungsteilen mongolischer, chinesischer, auch koreanischer Rasse erhält. So finden wir in dem vorliegenden Buche wohl alle Fragen beantwortet, die wir an die frühe Mandschuzeit zu richten haben.

Das wichtigste an einem Werke wie das vorliegende, mag es noch so umfangreich und inhaltlich belangreich sein, ist natürlich die Zuverlässigkeit der Übersetzung.

Der Unterzeichnete, der sich selbst früher des längeren mit dem Texte beschäftigt hat, hat größere Abschnitte an der Hand der Hauerschen Übersetzung nachgelesen. Und wenn er auch von sich mit Anlehnung an eine *Han-yü*-Stelle sagen möchte, daß er selbst erst an den Außenmauern der chinesischen Literatur emporblicke und sich ein Urteil nicht anmaßen wolle, so steht er doch nicht an, die Übersetzung als peinlich genau zu erklären. Oft vielleicht so genau, daß sie dem deutschsprachlichen Ausdruck Eintrag tut, und man dem Übersetzer gern etwas größere Freiheit zubilligen möchte. Aber dieser Vorwurf bedeutet hier nicht zu viel, und es wird ihm ja ausdrücklich im Vorwort begegnet. Die Sprache des Textes ist an sich nicht schwer. Jedoch sind einmal die Ausgaben nicht interpungiert noch kommentiert, und dann treten dem Leser die nicht unbeträchtlichen Schwierigkeiten der Fremdnamen mandschurischer und mongolischer Herkunft entgegen, die ohne Kenntnis dieser Sprachen nicht zu meistern sind. Daß in der Übersetzung hin und wieder Stellen vorkommen, über welche man anderer Meinung sein kann, ist selbstverständlich. Es seien hierunter einige Einwendungen gegen die Übersetzung gebracht, aus denen man schon die verhältnismäßige Geringfügigkeit der Abweichungen ersehen wird.

In den Feldzugsanweisungen Tai Tsu's heißt es im Text: 用兵則以不勞己不頓兵智巧謀略爲貴. Zieht man ins Feld, dann mache man das *pu-lao-ki*, das *pu-tun-ping*, das *chi k'iao* und das *mou-lioh* zur Hauptsache.

*pu-lao-ki*: der Feldherr soll sich nicht selbst aufreiben,  
*pu-tun-ping*: er soll seinen Truppen nicht zu viel zumuten,  
*chi k'iao*: seine Klugheit soll (mit) List (gepaart) sein,  
*mou-lioh*: seine Pläne sollen bis ins einzelne ausgearbeitet sein,

also: zieht man ins Feld, dann halte man sich als Wichtigstes vor die Augen, daß man sich (als Führer) nicht selbst aufreibe (und seine Nerven verliere), seine Truppen nicht überanstrengt, daß man nicht nur klug dem Feinde vorbeuge, sondern ihn überliste („seinen Mut muß Weisheit leiten und List muß mit der Stärke streiten“), und daß die Pläne 謀 auch wirklich bis ins einzelne bedacht seien 略 (alle Eventualitäten ins Auge faßten).

H. S. 63 übersetzt: „Wenn man zu den Waffen greift, dann sind, damit man nicht sich selber überanstrengt und die Truppen erschöpft, weises Geschick und bedachtes Planen die Hauptsache“. Diese Übersetzung zieht also nicht die 4 Glieder hinter 以 als Objekte zu 爲貴, sondern ordnet die beiden dreigliedrigen den beiden zweigliedrigen unter.

Ein Satz aus der Rede des Beile Daiśan:

且天降此雨以解明邊將之心使我進兵出其不意耳。

„Und dann hat doch der Himmel diesen Regen (überhaupt) nur 耳 geschickt, um die Grenzschutzführer der Ming in Sicherheit zu wiegen und uns in den Stand zu setzen, von jenen unvermutet vorzurücken.“

H. S. 66: „Zudem schickt der Himmel diesen Regen nieder, um die Herzen der Grenzfürher der Ming sorglos zu machen; wenn er uns die Truppen vorwärts bringen läßt, werden sie ihnen bloß unerwartet hervorkommen“. Diese Übersetzung macht also hinter dem Zeichen 耳 einen Satzabschnitt. 出其不意(之外) ist doch ein Ausdruck für sich „außerhalb ihrer (Nicht-) Erwartung“. Das Zeichen 出 dürfte dann nicht noch einmal als Verbum ‚hervorkommen‘ übersetzt werden.

Eine Ermahnung des Prinzen von Jui vor der Schlacht gegen das Heer des Banditenführers *Li Tzŭ-ch'eng* 此兵不可輕擊 „diese Truppen dürfen wir nicht leichtsinnig (unterschätzend) angreifen.“

H. S. 583: „Diese Truppen lassen sich nicht leicht schlagen.“ Dieses „leicht“ würde doch mehr einem 易 entsprechen.

Man sieht, es handelt sich bei diesen Einwänden um nicht gerade bedeutende Abweichungen, die man bei einer Übersetzung von geringerer Peinlichkeit wohl kaum erwähnen würde. Natürlich ist es möglich, daß sich noch sonstige Unstimmigkeiten herausstellen. Aber die Treue der Übersetzung, soweit das bei dem heutigen Stande unserer Wissenschaft möglich ist, scheint gewährleistet.

Doch haben wir noch zwei Erinnerungen zu machen:

Zunächst bedauern wir, daß der Übersetzer nicht auch die Liste der abfassenden Gelehrtenkommission beigegeben hat. Tatsächlich ist es doch bei einem solchen Quellenwerk höchst wichtig zu wissen, welche Männer mit der Redaktion der Akten betraut waren, und in den Noten auch gleich Näheres über sie zu erfahren. Es sind berühmte Namen darunter, wie Agôî, Liang kuo-chih 梁國治 u. a. Weiter hätten wir neben den reichen Noten, die fast durchweg sachliche Erläuterungen bieten, statt des ausgewählten ein vollständiges Verzeichnis der Namen mit Stellenangabe gewünscht.

Anschließend mochten wir den Wunsch äußern, daß die, doch jedenfalls sehr beträchtliche, sprachliche Ausbeute aus diesem großen Übersetzungswerk der Fachwissenschaft noch zugänglich gemacht werde, sowohl in lexikalischer Hinsicht alle neuen Erscheinungen, die noch keine Aufnahme in unsere Wörterbücher gefunden haben, als auch hinsichtlich des Satzbaus und Stiles. Es handelt sich doch hier um eine der ersten Proben der



neueren Aktensprache, die sicher in der Satzbildung schon in gewissem Maße vom Mandschu beeinflusst ist.

Zum Schlusse sei noch einmal der Genugtuung über das Erscheinen eines solchen Werkes Raum gegeben und der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft seitens des Faches der Dank für ihre Unterstützung beim Druck desselben ausgesprochen. Und wenn eine Anregung daran geknüpft werden darf: Der Kopenhagener Internationale Orientalistenkongreß vom Jahre 1908 hat damals einen Vorschlag auf Bereitstellung von Geldern zur Übersetzung der chinesischen Historiker eingebracht. Das mag abwegig gewesen sein.

Aber könnte nicht die Deutsche Morgenländische Gesellschaft den Gedanken in der Form aufnehmen, daß sie Arbeiten wie die vorliegende durch Preise auszeichnete? Vielleicht fände sich dann doch noch eine Reihe solcher Übersetzungsbände zusammen. E. Haenisch.

RICH. WILHELM, *I Ging*, das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von — —; Jena, Eugen Dieterichs, 1924, zwei Bände.

In dieser Zeit der „Entthronung der Mächte des Geistes durch die Mächte des Geldes“ ist das Erscheinen eines solchen Buches mit Freude zu begrüßen. Es macht nicht nur dem Autor, sondern auch dem Verlage alle Ehre. Ein ausgezeichnete Forscher bietet hier seinem Volke die reife Frucht jahrzehntelanger Mühen; es ist ein Schatz, dem sich in der deutschen Sinologie des letzten Lustrums (mit einziger Ausnahme von Forkes *Mé Ti*) Gleichartiges nicht zur Seite stellen läßt. Die schwierige Aufgabe, uns in die älteste chinesische Philosophie einzuführen, hat er in bewunderungswürdiger Weise zu lösen verstanden: das ganze ist von wissenschaftlichem Geiste getragen und zeugt von einer tiefen, selbständigen Beschäftigung mit dem Gegenstand.

Wenn gegen seine Erörterungen ein Einwand zu erheben ist, so wäre es der, daß Wilhelm zu wenig kritisch vorgegangen ist. Wir von der alten Garde, die an die Übersetzungen von Legge (1882) und de Harlez (1889 und 1897) gewöhnt sind, wollen bei Erscheinen einer neuen Übersetzung wissen, wodurch zeichnet sich die neue vor ihren Vorgängern aus, oder wo haben die Vorgänger gefehlt: mit anderen Worten, wir erwarten eine philologische Kritik der bisherigen Leistungen. Wilhelm sagt I, pag. 194, daß bei Legge entschiedene Mißverständnisse vorkommen, aber eine nähere Angabe und Erörterung dieser Fehler sucht man vergebens. Vergleichen wir nun beide Versionen, so finden wir bedeutende

Abweichungen, wissen aber nicht, wer von beiden recht hat. Es sei mir gestattet, hier nur zwei Fälle anzuführen:

Wir lesen bei Legge pag. 170<sub>19</sub> 形渥 „to blush for shame“, 392<sub>12</sub> „body is wet with shame“; der Kommentar behauptet aber, daß 形渥 für 刑剗 „schwer strafen“ steht, und es wird in der späteren Literatur (z. B. Biographie des zum Tode verurteilten Wang Chin, *T'ang-shu* C. 145) das Binom auch tatsächlich in dieser Bedeutung gebraucht. Wilhelm, I, 147. 261: „die Gestalt wird befleckt“.

Oder Legge pag. 165<sub>11</sub> 井谷射鮒 „a well from which by a hole the water escapes and flows away to the shrimps“. Wilhelm, I 140: „am Brunnenloch schießt man Fische“. Dem Kommentar zufolge soll 谷 *yü*<sup>4</sup> „to leak“, 射 *shih*<sup>4</sup> (für 適) „to flow away“ bedeuten. Aber in der späteren Literatur (z. B. Wên Hsüan C. 521) stößt man auf Stellen, die Wilhelm recht geben. —

Es finden sich aber auch tatsächliche Fehler bei Legge, deren Verbesserung wir bei Wilhelm vergebens suchen. Auch hierfür mögen einige Beispiele dienen:

Legge 196<sub>5</sub> 渙其血去, 逃去, 无咎, the topmost line of the hexagram „dispersion“ shows its subject disposing of its bloody wounds and going and separating himself from its anxious fears; there will be no error. Dagegen lesen wir pag. 77<sub>6</sub> die richtige Übersetzung: „the danger of bloodshed is thereby averted and his apprehension dismissed“. Wilhelm übersetzt die erste Stelle (I 173) mit: „Er löst sein Blut auf. Weggehen, sich fernhalten, Hinausgehen ist ohne Makel“; die zweite Stelle (I pag. 31) „so schwindet Blut und weicht Angst“.

Legge 200<sub>9</sub> 我有好爵, 吾與爾靡之 „I have a cup of good spirits, I will partake of it with you“ (ebenso pag. 361<sub>19</sub>). Hier bedeutet 爵 nicht Becher, sondern Stelle, und 靡 ist gleich 縻 „binden“ („to connect“, „to tie up“). Wir finden auch bei T'ao Yüan-ming, Gedichte III<sub>3</sub> (auch Wên-hsüan C. 26<sub>22</sub>) 不爲好爵縻 „ich will mich nicht durch eine gute Stelle binden lassen“ (vgl. Bernhardt und v. Zach, *T'aoyüanming* 1915. pag. 25). Wilhelm I, pag. 178: „ich habe einen guten Becher; ich will ihn mit dir teilen“ (ebenso pag. 231).

Legge 296<sub>13</sub> 衆之无咎, 失上下也, that „there will be no error on the part of this one among the overthrowers“ arises from the difference between him and the others above and below. Das 也 hat hier kausale Bedeutung, wie Legge richtig erkannt hat. Die beiden Sätze können daher nicht wie bei Wilhelm einfach nebeneinander gesetzt werden, sondern müssen in eine kausale Beziehung gebracht werden: Die Worte „Im Um-

sturz ist kein Fehler“ finden ihre Berechtigung darin, daß er — den der Umsturz erreicht hat — nach oben und nach unten gefehlt (gesündigt) hat; mit anderen Worten: wenn einer nach oben und nach unten gesündigt hat, kann man ihn, ohne dadurch schuldig zu werden, zu Falle bringen. Legge irrt hier, weil er dem Charakter 失 die Bedeutung „to differ from“ statt „to err“ beilegt. Wilhelm, II 101: „Er zersplittert sich mit ihnen. Kein Makel.“ Er verliert den Nachbar oben und unten.

Legge 348<sub>25</sub> 八卦相盪 „the eight trigrams were added, each to itself and to all the others“; besser wäre es zu übersetzen: „to be combined in all possible ways“. Wilhelm, I 214: „darum lösen die acht Zeichen einander ab.“

Legge 366<sub>16</sub> 顯道神德行 „the diagrams make manifest the ways (of good and ill fortune) and show virtuous actions in their spiritual relations“ (besser: give mystic wonderful force to virtuous actions). 是故可與酬酢, 可與祐神矣 „in this way, by consulting them, we may receive an answer, and we may also by means of them assist the spiritual power“ (besser: the spiritual operations in nature). Wilhelm, I 238: „Es (das Buch der Wandlungen) offenbart den Sinn und vergöttlicht die Art und den Wandel. Darum kann man mit seiner Hilfe allem auf die richtige Weise entgegentreten und mit seiner Hilfe selbst die Götter unterstützen“.

神 hat im Iking die Bedeutung von „soul“ (animus), „spiritual operations of nature“ und (als Verbum) „to make spiritlike“ (in letzterer Bedeutung an ungefähr 15 Stellen). Nur die Verbindung 鬼神 (Legge 226<sub>15</sub> 259<sub>15</sub> 365<sub>13</sub> 417<sub>18</sub>, 23) muß mit „Dämonen und Geister“ übersetzt werden. — 酬酢 wird durch den Kommentar mit 應對 erklärt, das wie aus Legge I<sup>2</sup> pag. 343 ersichtlich: „answering and replying“ bedeutet, aber sicher nicht wie Wilhelm glaubt „auf die richtige Weise entgegentreten“.

Legge 404<sub>21</sub> 象事知器 „the sages know the definite principles underlying the prognostications of the changes and transformations taking place in heaven and earth“.

Um diesen chinesischen Satz zu verstehen, muß man erst die Bedeutung von 象 und 器 in der Terminologie des Iking feststellen; wir lesen bei Legge pag. 372: „the first appearance of anything (as a bud) is what we call a semblance (象; besser: a type, an idea); when it has received its complete form, we call it a definite thing (器)“. Dieser Terminologie zufolge will obiger chinesischer Satz besagen: „Der Weise kann aus dem Keim oder der Knospe schon feststellen, wie die Blüte oder die Frucht aussehen wird“ (aus den Beginnphänomene eines Entwicklungsprozesses

seine Endphänomene voraussagen). Legge irrt pag. 404<sub>21</sub>, daß er 器 mit definite principle und 象 mit prognostication übersetzt; nichtsdestoweniger hat er sicher das Richtige gedacht, konnte aber seinen Gedanken nicht präzise formulieren. Wilhelm, I pag. 271 übersetzt: „die Bilder dienen dazu, die Dinge zu erkennen“. Ich glaube kaum, daß irgend jemand aus dieser Übersetzung den wahren Sinn obiger Ikingstelle entnehmen kann.

Wilhelm hat auch unrecht, wenn er sagt, daß Legge sich die Übersetzung der Namen der Hexagramme erspart hat; man findet diese Übersetzung in Legge's Anmerkungen zu den Hexagrammen, und sie ist mir lieber als Wilhelm's Wiedergabe; man vgl. z. B.:

Hexagramm 16 happy and harmonious government

Wilhelm: Die Begeisterung

„ 23 causing to fall	„ : Die Zersplitterung
„ 59 dispersion	„ : Die Auflösung
„ 63 work accomplished	„ : nach der Vollendung
etc.	etc.

Zum Schlusse sei mir gestattet darauf hinzuweisen, daß für junge wie alte Sinologen, die in der Literatur oder im P'eiwényüfu auf ein Ikingzitat stoßen, ein Index der chinesischen Charaktere des Iking ebenso wichtig ist wie eine Übersetzung. Übersetzungen besitzen wir schon mehrere, Index aber noch keinen. Vielleicht entschließt sich Wilhelm noch dazu, sein Werk durch einen 3., den Index enthaltenden Band zu vervollständigen und zu krönen, womit er alle seine Fachgenossen zu großem Danke verpflichten wurde.

E. von Zach.

日 獨 學 藝

# JAPANISCH-DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFT UND TECHNIK

(NICHI-DOKU GAKUGEI)

Herausgegeben von Prof. Dr. A. SATA, Osaka

mit Unterstützung des Deutsch-Japanischen Vereins in Osaka, des Instituts  
für Kultur- und Universalgeschichte und des Ostasiatischen Instituts der  
Universität Leipzig

## SCHRIFTFÜHRUNG

Prof. Dr. Sata, Prof. Dr. Hürtel und Professor Dr. Ueberschaar an der Medizinischen  
Akademie Osaka; Prof. Dr. Doren, Prof. Dr. Haas, Prof. Dr. Rassow, Prof. Dr.  
Spalteholz, Prof. Dr. Sudhoff und Dr. Wedemeyer an der Universität Leipzig.

## Aus dem Inhalt:

Abderhalden: Neue Ergebnisse und Forschungswege der Eiweißchemie. —  
Angenheister: Die geophysikalischen Methoden zur Erforschung des Erdinnern  
und ihre praktische Verwendung. — Aschoff: Der gegenwärtige Stand der  
Pathogenese der menschlichen Lungenschwindsucht. — Bumke: Paralyse-Probleme.  
— Goldschmidt: Strafrecht und Strafverfahren in Deutschland seit dem Kriege.  
— Grossmann: Die Lösung der Stickstofffrage in Deutschland und Japan. —  
Haecker: Zur Theorie der Geschlechtsbestimmung. — Härtel: Deutsche Chirurgie  
und Weltkrieg. — Haloun: Die Rekonstruktion der chinesischen Urgeschichte  
durch die Chinesen. — Hoche: Der wissenschaftliche Gewinn aus der Ence-  
phelitis-Epidemie. — Hofacker: Die Reform des deutschen Rechts. — v. Jaschke:  
Der gegenwärtige Stand der Bekämpfung des Gebärmutterkrebses in Deutschland.  
— Kitasato: Forschungen über das altjapanische Sprachlautsystem. — v. Langs-  
dorff: Versuche mit schwachmotorigen Leichtflugzeugen. — Lorenz: Die Wider-  
standskräfte der Mechanik. — Marx: Das Lichtquantenproblem in der modernen  
Physik. — Meisenheimer: Bastardforschung und Sexualprobleme. — Mell-  
mann: Das höhere Knabenschulwesen Deutschlands. — Miethe: Der jetzige  
Stand und die Zukunft der Farbenphotographie. — Miyairi: Schistosoma japo-  
nicum, Katsurada, außerhalb des Säugetierleibes. — Molisch: Pflanzenbiologie  
in Japan. — Natorp: Über den Ausgangspunkt der Philosophie. — Ostwald:  
Kunst und Wissenschaft. — Rickert: Internationalität der Kulturwissenschaft.  
— Rinne: Über das feinbauliche Wesen der Materie nach dem Vorbilde der  
Kristalle. — Schneider: Das Gesetz des Übergangs großer geistiger Leistungen  
in die Masse. — Seiferth: Der Magnus-Effekt. — Spielmeier: Zum Paralyse-  
Tabesproblem. — Stier-Somlo: Der Sozialisierungsgedanke in der deutschen  
Reichsverfassung. — Strutz: Die deutsche Steuerpolitik nach dem Kriege bis  
zum Frühjahr 1923. — Uyama: Über das Verhalten des Farbensinnes nach der  
Starextraktion. — Wilbrand: Der Klassenkampf als Objekt der Sozialpolitik.  
— Yamagiwa: Ein kurzer Rückblick auf unseren künstlichen Teerkebs. —  
Yoshida: Wichtige Resultate japanischer Ascarisforschung der letzten Zeit.

Die Zeitschrift erscheint (seit Juli 1923) in Monatsheften von je etwa 32 Seiten Text.  
Preis des Jahrgangs, 12 Hefte, in Deutschland Gm. 5.—, außerhalb Deutschland  
Ven 9 —. Das Einzelheft Gm. —.50 bzw. Ven —.80. Prospekte und Probehefte gratis.





Handwritten signature or initials in the bottom left corner, appearing to be "W. J. P." or similar.

*"A book that is shut is but a block"*

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY**

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.